الفلسفة والتأويل

نبيهة قاره
أستاذة الفلسفة بجامعة تونس

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

بيروت ـ لبنان
ص. ب ١١١٨١٣
تلفون ٣١٤٦٥٩
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١

الطبعة الأولى
كانون الثاني (يناير) ١٩٩٨

مدخل عام

يتضمّن هذا المدخل مجملاً لدراسة التأويليّة الفلسفية (الهرمينوطيقا)، أو بالأحرى إشكالية العقل بوصفه عقلاً تأويلياً.

ولفظة هرمينوطيقا herméneutique مشتقّة من اليونانية hermeneia، أي فن التأويل.

ويتعلّق استعمالها بعدّة مستويات:

ـ فهي تحدّد أحياناً منهجاً معيّناً أو بالأحرى صنفاً من المناهج يستمدّ نموذجه من المسار المميّز لتفسير النصوص الدينيّة، أو بصفة أرحب من الأشكال المختلفة لتأويل النصوص la démarche exégétique. وهذا المنهج يبدو مناسباً حين يكون الموضوع متمثلاً في إبراز معنى مفترض ولكنّه غير معطى على نحو مباشر.

ـ ولفظة هرمينوطيقا يُمكن استعمالها كذلك للدلالة على نمط التفكير أو النظر العقلي المتعلّق بالمناهج التأويلية، والذي يهدف إلى تأسيسها وتبريرها، وبالتالي إلى تحديد المبادىء العامة لمناهج البحث في مجال تفكيك الرموز.

ـ وأخيراً تمثّل لفظة هرمينوطيقا نوعاً معيّناً من الفلسفة حيث تجد المهمّة السابقة ما يبرّرها انطلاقاً من نظرة خاصّة للوجود أو للشعور أو للعقل.

وهكذا تتوزّع لفظة هرمينوطيقا على ثلاثة مستويات:

أ) مستوى ميتودولوجي؛ ب) مستوى ابستيمولوجي؛ جـ) مستوى فلسفي.

أمّا بالنسبة للفظة «العقل»، فإنّ إدراجها في هذا السياق يستند إلى معناها الواسع كملكة تدير النشاط الفكري عموماً، «هو النشاط الفكري ذاته عندما نعتبره من ناحية ما هو جوهري أو بالأحرى ما يدير هذا النشاط باتجاه تمامه وكماله»(*)(١).

والعقل يحوي «مجموع الوظائف النفسيّة المتعلّقة بتحصيل المعرفة كالشعور والذاكرة والتخيّل والحكم والاستدلال»(٢).

ولقد شهد العقل التأويلي تحوّلاً ضخماً خلال التاريخ؛ ومعنى التحوّل ينبّهنا إلى العلاقة المتشعّبة التي تقيمها الهرمينوطيقا الفلسفية المعاصرة مع تاريخ الممارسات التأويليّة. وتعود هذه الممارسات إلى عدّة آلاف من السنين؛ غير أنّها في عصر شلايرماخر Schleirmacher (١٧٦٨ ـ ١٨٣٤)، فقط بدأت تعي برهانها الفلسفي. فمنذ المشروع الذي وضع معالمه الأساسية شلايرماخر بخصوص هرمينوطيقا ذات طموح فلسفي، حتى بروز هيدغر Heidegger وغدامر Gadamer في خضم التأويل وإشكالاته، مروراً بديلثي Dilthey (١٨٣٣ ـ ١٩١١)، خضع «العقل التأويلي» إلى تحوّل ضخم قبل أن يحتلّ مكانة هامة ومهمة لا حصر لها داخل الفضاء الفلسفي المميّز لعصرنا الحاضر.

ولربّما تكون ضرورة هذا التحوّل غير المحدود مجسّدة سلفاً في النص الأول من التقليد الفلسفي الذي حاول طرح مسألة الوضع الاشكالي لفنّ التأويل. نقصد نص أيون لأفلاطون الذي ينتهي بنقد صارم للمؤوّل عبر صورة يبدو فيها ككائن متغيّر الشكل، قادر على جميع التحوّلات. ومثل هذه النتيجة القاسية تجعل من التأويل وكل ما يتعلّق به محلّ ارتياب.

(*) عناوين الكتب الفرنسية وتفاصيل النشر موجودة في قائمة المراجع في آخر الكتاب.

(١) معجم لالند (الطبعة الفرنسية)، ص ٨٧٨.

(٢) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، المعنى السّابع، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧١.

إنّ «الهرمينيا» أي فن التأويل، مهما اكتسبت ممارسته مهارةً، لا يمتّ بصلة إلى المعرفة والعلم ولا يمثّل حتى مجرّد تقنية؛ والعقل التأويلي لا وجود له ولا يمكن أن يكون له وجود في هذا السياق. فالفيلسوف الذي يتكرّس للّوغوس الديالكتيكي يرفض ولوج دائرة الهرمينوطيقا السحريّة.

وأرسطو من جانبه رأى من المفيد كتابة مبحث في التأويل (المبحث الثاني من الأرغانون وعنوان: Peri Hermeneias. ويقرّ علم الدلالة بأنّ «قول شيء ما بخصوص شيء ما هو بالمعنى الكامل والقويّ للكلمة تأويل»[1].

وبما أنّه حسب أرسطو «الإثبات هو بيان أنّ شيئاً ما يتعلّق بشيء آخر، والنفي بيان أن شيئاً ما منفصل عن شيء آخر»[2]، فكلّ خطاب يقول شيئاً بخصوص شيء معيّن، يؤول في نهاية الأمر إلى قول شيء آخر. إنّ الكلمة الدّالة هي إذن تأويل.

غير أنّ هذا الخطاب الذي «يذكر شيئاً بخصوص شيء» لا يهمّ أرسطو إلاّ من حيث كونه موطن الحقّ والباطل. فمسألة التعارض بين الإثبات والنفي تمثّل الفكرة الرئيسيّة لمؤلّفه. والمعاينة السابقة الذكر لا تعدو أن تكون بالنسبة لأرسطو مدخلاً إلى منطق القضايا. وهذا المشروع المنطقي يحول دون تطوّر علم الدلالة، ويعرقل الطريق المؤدي إلى هرمينوطيقا الدلالات المزدوجة المعنى. فمعنى الدلالة يقتضي التواطؤ أي المحافظة على المعنى نفسه في مختلف أشكاله وفق تعريف مبدأ الهوية منطقياً وانطولوجياً.

وهذا التواطؤ يتأسّس على الذات الواحدة والتي هي عين ذاتها، واستناداً إليها يتمّ تفنيد الحجج السفسطائية، «ما لا يعني شيئاً واحداً لا يعني شيئاً البتّة»[3].

---

(١) نقلاً عن: بول ريكور، في التأويل، ص ٣١.

(٢) أرسطو، في التأويل، الفقرة السادسة ١٧ أ ٢٥.

(٣) أرسطو، الميتافيزيقا، أ ٦ ـ ب ٧.

وهكذا، فإنّ المهمّة تبقى معلّقة في ما يخصّ تأسيس نظريّة في التأويل تعتمد على تعدّد المعاني واختلافها، وعلى الوعي بصعوبة تجاوز التضارب القائم بين الدلالات.

إنّ هذه المستندات الأفلاطونية والأرسطية كانت ضرورية لكي نتمكّن من الوعي بالتحوّل الضخم الذي اعترى العقل قبل أن يُمنح التأويل حقّ الوجود لدى الفلاسفة ويتمّ الإقرار بمشروعيّة مفهوم «العقل التأويلي» ذاته.

علينا الآن، بعد مجاوزة التقليد الفلسفي القديم، وبالاستناد إلى ما آل إليه العقل التأويلي في حقل الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر، أن نطرح الأسئلة التالية:

ـ أي مسلك يسلكه العقل الذي «ينفتح» على المساءلة التأويليّة؟ ما معنى أن نفهم؟ أن نؤوّل؟

ـ ما هي دواعي الإقرار بمشروعيّة اللجوء إلى المقاربة التأويليّة؟

ـ لمَ يجب على التفكير أن يصبح تأويلاً؟

١) تختلف الهرمينوطيقا عن «التفسير» L'exégèse بما هو «الشرح اللغوي والمذهبي لنصّ ما وبخاصّة لنصّ ديني»[1]، باعتبار أنّها تُرجع قواعد التأويل إلى إشكاليّة الفهم كاشكاليّة عامة.

وقد كان ديلتي بعد شلايرماخر من السبّاقين من حيث تحقيق الالتقاء بين التأويل ذي المصدر الفقهي اللغوي philologique والفهم المقابل للتفسير L'explication الذي يُمثّل الطريقة المثلى لعلوم الطبيعة: «أريد الآن أن أبيّن التطوّر التاريخي المنتظم للهرمينوطيقا، كيف أنّ الحاجة إلى فهم عميق وأكيد ولّدت المهارة الفقهية اللغوية التي أستخرجت منها قواعد تمّ اخضاعها لهدف

---

(١) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأوّل.

محدّد من طرف الوضع المؤقت للعلم، إلى أن منحها تحليل الفهم قاعدة يقينيّة»[1].

غير أن ديلثي لم يربط بوضوح بين إشكاليّة الفهم وإشكالية اللغة. فالفهم عنده ليس نشاطاً لغوياً بل قدرة على التسّرب إلى الحياة النفسيّة لدى الغير: «نحن ندعو فهماً المسار الذي بفضله نكتشف «باطناً» استناداً إلى علامات تدرك من الخارج عن طريق الحواس»[2]. وهكذا يتّخذ الفهم عند ديلثي منحى علم النفس عوضاً عن فلسفة اللغة، بالرغم من الدور المناط لتصوّر النصّ في الانتقال من الفهم إلى التأويل: «إنّ فنّ الفهم يحوم حول تأويل الشهادات الإنسانية التي تمّ الاحتفاظ بها بواسطة الكتابة»[3]، إذ إنّ «الحياة الباطنيّة لدى الإنسان لا تجد في ما عدا اللّغة تعبيرها الكامل والشامل والمعقول موضوعياً»[4]. غير أنّ هذا المنحى الفكري المنبثق عن ديلثي سيتحوّل تحت تأثير هيدغر ومؤلفه: الوجود والزمان. فلم يعدْ الفهم تصوّراً سيكولوجياً، بل أنفصل عن كلّ إدراك لشعور غريب عن الذات، ليؤوّل بألفاظ انطولوجية كأحد مكوّنات «الدازاين» dasein، أي كينونة الموجود الإنساني. والدازاين ليس شعوراً، بل كائناً في العالم؛ كائن يتساءل بشأن الكينونة انطلاقاً من أوضاع ومشاريع عينيّة على أساس من التناهي والفناء.

وهكذا تمكّن الفهم، بفضل تخلّصه من كلّ بُعد نفساني، من التقرّب من المسألة الرئيسيّة للّغة؛ إذ إنّ الفهم الذي يحقّقه الكائن بخصوص وضعيته ومشاريعه لا يمكنه أن يتّضح وبالتالي أن يؤوّل إلاّ في حقل تمفصل اللغة. وبذلك يبدو التأويل كالطور اللّغوي للفهم.

على هذا النّحو، لا يمثّل التأويل طريقة منبثقة بحكم عمليّة تعميم عن

---

(١) ديلثي، عالم الروح، الجزء الأول، ص ٣٢٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٢٠.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣٢١.

(٤) الموضع نفسه.

فقه اللّغة الكلاسيكي، بل هو متجذّر في صميم فهم الوجود قبل أن يرتبط بوثائق مكتوبة وبنصوص؛ بحيث إنّ غاية المشروع التأويلي هو فهم الإنسان من جانب كينونته أي بوصفه كائناً مؤوّلاً. فالفهم أو التأويل هو نمط وجود وليس نمط معرفة. ومفهوم التأويل شديد الأهمية في كتاب الوجود والزمان إلى حد أنّ المهمة بأكملها تمثّل في هذا السياق «فينومينولوجيا تأويليّة» بحكم الطابع المكتوم والمضمر للبنى الأساسيّة للوجود.

ولذلك، فإنّ كلّ قراءة لنص الوجود تمثل «فيلولوجيا» واسعة، وكلّ ما «يعطى» من ظاهرة الوجود قبل التأويل ليس غير وقع سطحي من المعنى.

إنّ الفينومينولوجيا تأويليّة بمجرّد أن المباشر يخفي الأساسي.

وغدامر من جانبه مدين لهيدغر ويقرّ بقيمة أطروحته بقوله: «إنّ الأنالوطيقا الهيدغرية لزمانيّة الدازاين قد بيّنت بصورة مقنعة حسب رأيي أنّ الفهم ليس نمطاً من بين أنماط سلوك الذات، وإنما نمط وجود الدازاين ذاته. بهذا المعنى، تمّ استعمال مفهوم الهرمينوطيقا. فهو يعيّن الحركة الأساسية للوجود التي تشكّله من حيث تناهيه وتاريخيّته، وتحتضن مجموع تجربته بالعالم. ولا يجب أن نرى في ذلك أيّ تعسّف أو تعميم متكلّف: إذ إنّ طبيعة الأشياء ذاتها هي التي تجعل حركة الفهم شاملة وكليّة»[1].

غير أنّ مؤلّف غدامر يتمتع بمتانة وتفرّد لا يُمكن إنكارهما. وهذا المؤلّف يريد أن يكون «هرمينوطيقا» عامّة، لا مجرد تفكير من الدرجة الثانية في تفسير النصوص. يميّز غدامر قوّة الحقيقة التي يتضمنها الفهم عن كلّ منهج بحث وكلّ تقنية. إنّ الفهم ليس منهجاً مكمّلاً لمناهج علوم الطبيعة. وديلثي قد فشل في تقسيمه للمنهج العلمي ومقابلته بين علوم الروح وعلوم الطبيعة. فمن الأفضل أن نخاطر بمعارضة أكثر جذريّة بين «الحقيقة والمنهج» بحيث إنّ

---

(١) غدامر، الحقيقة والمنهج، ص ١٠.

البنية المشتركة التي توحّد بين الظواهر التأويليّة تتمثّل في مقاومة الحقيقة والمعنى للاقتحام العلمي.

ففي ملاقاة النص وكذلك في تجارب كلّ من الفلسفة والفن والتاريخ، هناك حقيقة تتجلّى وتفرض نفسها. بذلك تتصف ظاهرة الفهم. وطموح الهرمينوطيقا بأكمله ينزع إلى فهم الفهم.

ووفقاً لصياغة كانطية، لا تتمثّل مهمة الهرمينوطيقا في بسط إجراء يخصّ الفهم، وإنّما في إعلان شروط إمكان الهرمينوطيقا أي الشروط التي تسمح بحدوث الفهم، بحيث إنّ السؤال لم يعد: ماذا يجب أن نفعل لكي نفهم؟ وإنّما: كيف يكون الفهم ممكناً؟ «وهو سؤال سابق لكلّ موقف تتخذه الذاتيّة في أيّ مجال يتمّ فيه استعمال الفهم بما في ذلك الموقف الميتودولوجي الخاص بالعلوم القائمة على الفهم وقواعده ومعاييره»[1].

نضيف إلى هذا السؤال سؤالاً ثانياً: هل ما نفهمه قابل لإقرار شرعي من وجهة نظر فلسفية، «كون الظاهرة التأويلية من واقع العصر يتمثّل في نظري في أنّ تعميق ظاهرة الفهم وحده قادر على مثل هذا الإقرار الشرعي»[2].

بهذه الصفة يصبح من الممكن أن نتحدّث عن «عقل تأويلي». فهو من ناحية يكتسب سعة كلّية بما أنّ الفهم بالمعنى المذكور قابل لأن يُمارَس في كلّ المجالات، ومن ناحية أخرى يحدّد أسلوباً فكرياً متفرداً لا يمكن أن نخلط بينه وبين الفكر التأمّلي والترنسندنتالي (المتعالي).

أمّا بخصوص التأويل، فيرى غدامر «أنّه لا يمثل فعلاً ينضاف بالمناسبة إلى الفهم: الفهم هو دائماً تأويل ـ وتبعاً لذلك يكون التأويل الشكل العلني للفهم إذ إنّ اللغة والجهاز التصوّري للتأويل يشكّلان العناصر البنيوية الداخلية

---

(1) الموضع نفسه.

(2) الموضع نفسه.

للفهم. وهكذا تغادر مسألة اللّغة الموقع الهامشي الذي كانت تشغله اتّفاقاً لتتحوّل إلى مركز الفلسفة[1].

إنّ اللغة هي إذن الوسط الكلّي الذي تنبسط فيه كلّ تجربة تخصّ المعنى وهي «لغة العقل ذاته»، و«كلّيتها تواكب كليّة العقل»[2]. أو بألفاظ أخرى «إنّ الوعي التأويلي يسهم في شيء يشكّل العلاقة العامّة بين اللغة والعقل»[3].

٢) دواعي الاقرار بمشروعيّة الاستناد إلى المقاربة التأويليّة:

ليس من باب الاتفاق أن تبدو الفلسفة اليوم في العديد من تعابيرها كهرمينوطيقا، حتى في حالة رفضها الاضطلاع بمثل هذه التسمية.

في الواقع، إن كلّ كلام عن الهرمينوطيقا يفترض دائماً قضيّة سوء فهم حسب القول المشهور لمؤسس الهرمينوطيقا الفلسفية ـ شلايرماخر: «كيف يتسنّى لنا فهم ذلك؟». يقول جان غرايش Jean Greisch: «بإمكاننا أن نضع كعنوان لهرمينوطيقا فلسفيّة: في عداد الأشياء التي تصمد لشك»[4]، تعليقاً على قول لبول ڤاليري Paul Valéry يقترحها كعنوان لمؤلّف فلسفي «في عداد الأشياء التي لم نفكر بعد في وضعها موضع شكّ». وهذه الصياغة تحمل اعترافاً أساسياً، وهو أنّ تجربة الشكّ لا مناص منها. وفي سياق هذه الأزمة تنشأ المسألة التأويليّة. فمن دواعي التأويل أنّ الأمور التي يصحّ التسليم بها منعدمة الوجود، وأنّ في العالم الذي نعيش فيه لم يعد المعنى يُمنح مقدّماً بل يجب علينا أن نظفر به.

إنّ الفلسفة التأويليّة تبدأ عندما نعي بأنّ معرفة البديهيات التي تمثّل قوام حياتنا خالية من المشروعيّة. عموماً يعيش الإنسان أزمة سوء فهم تخصّ ذاته

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٤٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٥٠.

(٣) الموضع نفسه.

(٤) جان غرايش، العصر التأويلي للعقل، ص ٢٧.

كما تخصّ الآخرين؛ أزمة يبدو المعنى من خلالها موزّعاً بين الماضي والحاضر، بين التقليد والتجديد، بل وحتى مهدّداً بالانقراض من خلال اندماجه في الامتثالية le conformisme (أي الميل إلى التقيّد بالأعراف المقرّرة)، والابتذال المتعلّق «بالعودة الأبدية للمماثِل» ـ باستعمال عبارة نيتشوية ـ والقوة المجهولة للمعطى. إنّ الهرمينوطيقا تتضمّن إذن أزمة معنى و«العهد التأويلي للعقل» يتميز بالبحث عن المعنى في أزمة المعنى. ولكن لِمَ يُحتّم على التفكير الفلسفي الذي من شأنه أن يجاوز هذه الأزمة أن يتحوّل إلى تأويل؟

٣) «الكوجيتو» التأويلي و«الكوجيتو» التأمّلي:

إنّ التأويل يفترض أنّ «الكوجيتو» التأمّلي (الوعي المباشر) مضطرّ لأن ينزاح من مركزه و«ينخلع عن عرشه»، لأنّ الوعي المباشر عاجز عن التوصّل انطلاقاً من ذاته إلى فهم ما ينتجه. ولذلك ينبغي عليه أن يلجأ إلى خطاب آخر لتوضيح إنتاجاته، وهي إنتاجات ترتدي معنى كامناً غير مباشر ينبغي استحضاره ورفعه من مستوى الباطن إلى مستوى الظاهر.

وهذه الإزاحة من المركز décentrement التي تطعن في الصميم الفلسفة التأمليّة، دفعت بول ريكور Ricœur إلى طرح مسألة إدماج هرمينوطيقا الرموز في صميم الخطاب الفلسفي؛ بحيث إنّها تبدأ بإحداث قطيعة على مستوى استمراريّة هذا الخطاب بما أنّها لا تستجيب لمقتضياته الأساسيّة «كثافة، محايثة ثقافيّة، تبعيّة إزاء عمليّة تفكيك إشكاليّة: تلك هي النقائص الثلاث للرمز في مقابل الوضوح والضرورة وعمليّة التفكير كمُثُل عليا»[1].

وهذا المشروع الذي يفرض على الفلسفة التأملية، بما هي تقوم على البداهة الحدسية لـ «الكوجيتو»، التحوّل عن الطريق المباشر، يمكن اعتباره كنتيجة أساسيّة لحواره مع فرويد.

---

(١) بول ريكو، صراع التأويلات، ص ٣١٣.

إنّ الرّمز، حسب ريكور، هو عبارة لغوية ذات معنى مزدوج من شأنها أن تدفع إلى الفعل التأويلي الذي يسمح بالتقاط المعنى غير المباشر الذي يقصده المعنى المباشر.

فالوظيفة الرمزيّة تتعدّى في هذا الإطار مجرّد الوظيفة العامّة الوسيطة بين الوعي والواقع، والثنائيّة تتجاوز الثنائيّة البنيوية التي تظهر في العلامة اللغوية عامّةً أي ثنائيّة العلامة الحسّية والدّلالة (الدال والمدلول في لغة دي سوسير)، أو ثنائية العلامة والشيء المشار إليه.

إنّ الأمر يتعلّق بثنائيّة من درجة أخرى تندرج في علاقة تجمع بين المعنى والمعنى: معنى أوّل مباشر وظاهر يشير إلى معنى ثانٍ أو معانٍ متعدّدة.

وهكذا تتضمّن الهرمينوطيقا انتقالاً إلى «تفكير من نوع جديد» مغاير لـ «فلسفات نقطة الانطلاق، تفكير في الرموز ينطلق من صميم اللغة ومن المعنى الدائم الحضور؛ ينطلق من وسط اللغة الذي قد حدث بعد وحيث كلّ شيء قد ذكر بعد بطريقة معينة»[١].

وهذا النوع من التفكير الذي لا يستطيع أن يتساوى مع البداهة الحدسيّة للكوجيتو، يتخذ على عكس ذلك بُعداً نقدياً ويسعى إلى التشهير بحيل الشعور المباشر التي كشف عنها ماركس ونيتشه وفرويد، أي ممثّلو «مدرسة الارتياب» L'école du soupçon حسب وصف بول ريكور، والذين وضعوا مشاريع في سياق تقنية التأويل كتقنية معرفيّة محبّذة من طرفهم تتضمن مقصداً مشتركاً، وهو أنّ الشعور الإنساني في مجموعه مزيّف.

لقد أعاد ماركس ونيتشه وفرويد، كلّ في سجلّه الخاص، طرح مسألة الشك لتقلها إلى صميم الحصن الديكارتي. فالديكارتية تثبت أنّ الأشياء مشكوك فيها، وبالمقابل تنكر أن يكون الشعور مخالفاً لما يبدو عليه: هناك

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٨٣.

توافق تام بين المعنى والوعي بهذا المعنى. انطلاقاً من «مدرسة الارتياب»، يتحوّل الشكّ من مجال الشيء إلى مجال الشعور ذاته.

ومهمة التأويل تتمثّل في فكّ الآليات التي تتحكّم في الشعو وتجعله غافلاً عن ذاته، فتسمح بتقدير درجة «عبودية» هذا الشعور وتفسير انحسار حقله المعرفي والعملي.

إنّ الهرمينوطيقا تؤكد في هذا السياق على «ضرورة «تعديل داخلي» للفلسفة التأمليّة، نكتشف من خلاله اضطرار هذه الفلسفة إلى أن تكون معارضة لفلسفة الشعور»[1].

والتقابل الذي تضعه بين الطريق التأويلي غير المباشر وفورية الطريق الاستبطاني، يُقاطع المثل الأعلى التأملي كفهم الذات لذاتها بمعنى «الشفافيّة المطلقة والتطابق الكامل بين الذات وذاتها»[2]، والتأسيس الذاتي الجذري ـ إذ إنّ الهرمينوطيقا تثبت بأن «لا وجود لفهم الذات خارج وساطة العلامات والرموز والنصوص»[3].

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٦.

(٢) بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص ٢٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٩.

الفصل الأول

المراحل الأساسية لتاريخ الهرمينوطيقا

مقدمة

إنّ الاهتمام بتحوّلات العقل التأويلي يحيلنا إلى دراسة بعض النّظريّات الهامة الموافقة لمحطّات أساسيّة في تاريخ الهرمينوطيقا منذ قرنين، أي منذ انبعاث الهرمينوطيقا الفلسفية.

وأوّل مانبدأ به هو النظر في كلّ من الفلسفة التأملية والفينومينولوجيا كتيارين يحملان ضمنياً خيارات ساعدت على اقتحامهما من طرف الهرمينوطيقا، وعلى تحقيق مشروع «ارتباطهما الوثيق» بها؛ ولو أنّ هذا الحدث قد تطلّب «تعديلاً داخلياً» وتحديداً لشروط انفتاح هذين التيارين على الهرمينوطيقا.

من خلال الفصل الأوّل هذا الذي يتناول تاريخ العقل التأويلي والإحراجات التي ميزّت هذا التاريخ بفضل قراءة ذات مقاصد إشكالية أكثر منها معرفيّة، نتعرّض لشخصيات فلسفية بارزة في هذا المجال، من بينها: جون نابير J. Nabert، ومارتن هيدغر M. Heidegger، وإدمون هوسرل E. Husserl، وفريدريش شلايرماخر F.D.E. Schleirmacher، وفلهلم ديلثي W.Dilthey، وهانز غدامر H. Gadamer، وبول ريكور P. Ricœur.

- ١ -

الهرمينوطيقا والفلسفة التأمليّة

١ ـ التعريف بها وبالبعض من مؤسّسيها: لاشلييه، برونشفيك، لانيو

تشير عبارة «فلسفة تأمليّة» إلى المذهب المابعد كانطي الفرنسي le néo-kantisme français الذي أسّسه لاشُلييه Lachelier ولانيو Lagneau في أواخر القرن التاسع عشر. وهذا المذهب سعى إلى استعادة الاندفاعة الحقيقية للميتافيزيقا الكانطية ضدّ التأويلات الظاهريّة لها Les interprétations phénoménistes du kantisme، أي التي تثبت بأنّ لا وجود إلاّ للظواهر، وأنّ «الشيء بذاته» ليس سوى لفظ (تأويل رنوفييه Renouvier مثلاً).

فالفلسفة التأمليّة هي فلسفة «الانعكاس على الذات» حسب معنى لفظة réflexion من خلال العبارة الفرنسية philosophie réflexive؛ وهي بذلك تقوم على البداهة الحدسيّة لـ«الكوجتو» (أي الشعور المباشر)، وعلى وضع «مبدأ يعلو بحقّ على كلّ التحديدات المعقولة ولكنّه يُدْرك كذلك بحكم فعل نظري، ولو أنّ نمط معرفته أصبح مختلفاً عن النمط الخاص بالأشياء المتعدّدة» (بول ريكور في مقال له بعنوان: «نهضة الانطولوجيا» Renouveau de l'ontologie نُشر في الموسوعة الفرنسية).

وجول لاشُلييه (١٨٣٢ ـ ١٩١٨) مؤسّس الفلسفة التأمليّة، ينطلق من

«الكوجيتو»، من حقيقة الشعور التي لا يطولها أدنى شك. ويقال عن لاشُلييه، تأكيداً على ذلك، أنّ كتاب نقد العقل الخالص، كان مفتوحاً على مكتبه دائماً على تلك الفقرة الشهيرة: «الكوجيتو (أنا أفكر) يصاحب كلّ تمثّلاتي»؛ وهو يناضل ضدّ النزعة التجريبيّة والظاهريّة ويبيّن أنّها لا تقدّم إلينا سوى وقائع لا روابط بينها.

وفي مقال بعنوان «علم النفس والميتافيزيقا»، يقوم بمحاولة استنباط الطبيعة من فكرة الوجود. فالطبيعة لا يمكن أن تكون خارجة عن الفكر على نحو مطلق لأنّها عندئذ ستُعتبر من طرفنا وكأنّها منعدمة الوجود، بحيث ينبغي إيجاد الوسيلة لجعل «الفكر واقعياً والطبيعة معقولة في آن واحد»، وبذلك يصبح من الواضح أنّ مفهوم الطبيعة يفترض التدخل الدوري لمستويات متفاوتة وهي: الإحساس، والموضوع، والنسق؛ ومعرفتنا الأرقى ليست إحساساً ولا حدساً ذهنياً، بل هي تأمّل يُدرك الفكر من خلاله طبيعته الخاصة والعلاقات التي يقيمها مع الظواهر.

وعُرف لاشُلييه بإيمانه القائم على نوع من الرهان العقلي بوصفه إيماناً فردياً خالصاً، إلى حدّ أنّه وضع علنياً، في مقابل المجتمع الذي كان دوركايم يؤلّهه، إله الفرد المفكّر والصارم في تفكيره بدون أن يكون إلهاً لمجموع الناس.

وفي هذا السياق نفسه، يعتقد برونشفيك Brunschvicg (١٨٦٩ ـ ١٩٤٤) من جانبه أنّه خليفة جول لاشُلييه. فالفلسفة في جوهرها تمثّل بالنسبة إليه تأملاً للرّوح الإنسانيّة، من حيث إنّها تعبّر عن نفسها في الرياضيات والفيزياء والأخلاق على وجه الخصوص. ففي تتبعه لمراحل الفكر الرياضي والتجربة الفيزيائيّة وتجربة الضمير الأخلاقي، نجده يكشف لنا عن الروح وكأنّها تضمّ الكون في شبكة من العلاقات تزداد اتّساعاً على الدّوام، إذ إنّ حقيقة هذا الكون غير مستقلّة عن الرّوح التي لا يمكنها تحديد ما هو غريب عنها. إنّ الروح، انطلاقاً من الإمكانيات التي تملكها وبفعل تطوّر نشاطها

الداخلي، تمنح العالم الوجود الحقيقي (المعقول)، من حيث إنّ هذا الوجود مرتبط بوجودها الخاص. فإدراك الكون يقتضي التنسيق بين الظواهر الحسّية بفضل العلاقات الرياضيّة، ويكشف لنا أيضاً عن الروح بما هي قوّة باطنة للتشريع الأخلاقي: إنّ الحياة الأخلاقيّة تضطرنا إلى تحديد علاقات عادلة مع الغير وتشترط لذلك مراقبة نشاطنا. وإذا ما اتّسمت بالحكمة والشجاعة، مثّل قرارها «حكماً للعقل القائم فينا».

باختصار، تتميز الروح بحرية شاسعة تحمل مبدأها في ذاتها، وتعبّر عنها من خلال الإنشاء العلمي والأخلاقي وحتى الجمالي. فهي تجد في ذاتها ما يمكّنها من الخلق والإبداع مدفوعة بإرادة النظام والوحدة والشمول، في إطار مبدأ المحايثة الجذرية الذي يرفض أن يوضع أيّ حد لملكة الابتكار، وأيّ علو من شأنه النيل من كرامة الإنسان واستقلاله الفكري (يقصد بهذا العلوّ كائناً مطلقاً أو فكراً لامتناهياً يحقّق قانون الوحدة).

وبالفيلسوف لاشُلييه، نستطيع كذلك أن نربط جول لانيو J. Lagneau (١٨٥١ ـ ١٨٩٤) تلميذه، وممثّل التقليد التأمّلي الفرنسي الذي يؤكّد على وجود نشاط أعلى للروح حتى في أقلّ وظائفها سموّاً.

فهو يعيد الاعتبار، في خضم عصر الوضعية والظواهرية Le phénoménalisme، إلى تعالي الكائن والفكر بالنسبة لكلّ معرفة تجريبيّة أو تصوّريّة (مفهوميّة). وهكذا ترتبط قيمة العلاقات الموضوعيّة، من جهة ما هي معقولة، بالخاصية الباطنيّة للحكم. وحريّة الحكم تنمو شيئاً فشيئاً عندما تترك الذّات ذاتها لتدرك المواضيع على مستوى معرفة كليّة وضرورية. ممّا يجعل لانيو ينطلق من تحاليل لا حصر لها للإدراك والبداهة واليقين، مخلصاً لاهتمامه الأوّل: «استرداد الفكر بأكمله في أدنى فكرة من أفكارنا».

إنّ التأمّل، في نهاية الأمر، هو الغزو الفعلي للحريّة وحركة الفكرة في الشيء لاسترجاع كلّ الضرورات الدنيا والعليا الموضوعية من طرف الروح.

عموماً، إنّ الفلسفة التأمليّة هي فلسفة نقطة الانطلاق والطريق المباشر،

والمثل الأعلى التأمّلي يكمن في فهم الذات لذاتها بمعنى «الشفافيّة المطلقة والتطابق الكامل بين الذات وذاتها»[1]، والتأسيس الذاتي الجذري L'auto-fondation radicale.

٢ ـ من التأمّل إلى التأويل

إنّ مطمح الفلسفة التأمليّة يكمن في منح الإنسان امكانيّة فهم ذاته من حيث وجودها. والهرمينوطيقا تكون فلسفية بقدر ما تسهم في تحقيق هذا المطمح. إنّ تأويل الرمزية (نظرية عامة للرموز)، حسب بول ريكور من خلال نقاش مع كلود ليڤي ستروس Claude Lévi-Strauss، «لا يصحّ اعتباره هرمينوطيقياً، إلاّ بمقدار ما أنّه جزء من فهم الذّات لذاتها ومن فهم الوجود؛ وهو لا يساوي شيئاً خارج هذا العمل الذي يسعى إلى امتلاك المعنى»[2].

إنّ الهرمينوطيقا لا تكون فلسفية على نحو ملائم إلاّ بحكم استنادها إلى الفكر الانطولوجي، ولكن من ناحية أخرى كلّ ما يبرر تدخّل الهرمينوطيقا يبرّر كذلك تراجع الانطولوجيا أو يفرض تأجيلها.

«إنّ الهرمينوطيقا تمثّل في آن واحد تحقيقاً وتحوّلاً جذرياً لبرنامج الفلسفة التأملية ذاته»[3]. ويتعرّض بول ريكور في العديد من الأحيان للخيارات الفلسفية التي تسمح بانفتاح الفلسفة التأمليّة على الهرمينوطيقا، أي شروط هذا الانفتاح الذي يفترض أنّ الفلسفة التأمليّة تتسم بمرونة قادرة على تحمّل تغيّرات ضخمة.

وهذه الشروط يمكن اختزالها في عبارة «منعرج طويل» من شأنه أن يقود من التأمّل إلى التأويل الذي نجد جذوره في صميم فلسفة التأمل ذاتها على يد أحد ممثليها: جون نابير (١٨٨١ ـ ١٩٦٠).

---

(١) بول ريكور، من النصّ إلى الفعل، ص ٢٦.

(٢) «Sur structure et herméneutique» *Esprit*, Novembre, 1963.

(٣) بول ريكور، من النصّ الى الفعل، ص ٢٥.

لقد استخلص نابير من التقليد التأملي المتولّد عن ديكارت وكانط الإشكالية التالية: إذا كان الكوجيتو الديكارتي قد افتتح الفلسفة الحديثة، فإنّ ذلك يعود إلى كون الوعي بالذات هو اليقين الأوّل، وأنّه كامن في كلّ ما نستطيع قوله أو فعله أو التفكير فيه.

ولكنّ الكوجيتو لا يبرّر رغم ذلك قيام فلسفة للشعور، لأنّ الشعور يتطلّب هو ذاته تفسيراً؛ إلاّ أنّ هذا التفسير لا يتعلّق بالمعرفة الموضوعيّة ولا بالانطولوجيا. فالشعور لا يمثل شيئاً من بين أشياء أخرى ولا هو تجلٍ للوجود، لأنّ في غياب حدس يسمح بتجاوز حدود التجربة، لا يمكننا تصور الوجود إلا بالاستناد إلى نموذج الأشياء. وقد شجّع مؤلّفه على ضرورة تحوّل التأمّل إلى تأويل. ففي كتابه عناصر من أجل إتيقا *Eléments pour une éthique*، يعلن نابير أنّ النتاجات الإنسانيّة تمثّل شهادات، أي أنّها تحمل معنى بدون أن تمنحه مباشرة. من ذلك يتجلّى التأويل كإمكانيّة بل كاقتضاء وضرورة.

وفي مقال له بعنوان «الفعل والعلامة عند جون نابير»، يكتب بول ريكور: «باستعمال لغة أخرى مختلفة عن لغة جون نابير رغم أنّ مؤلّفه يشجّعها، إنّ التأمّل يمكن أن يكون بل يجب أن يكون تأويلياً لأنّه ليس حدساً للذات من الذات»[١]. وهو ليس ببداهة سيكولوجية. إنّ صيرورة فلسفة التأمّل بما هي منفتحة على الهرمينوطيقا تختلف في كلّ الحالات عن فلسفات الشعور: «فلسفة تأمليّة تتبنى تعديلات وإرشادات كلّ من التحليل النفسي والسيميولوجيا (علم العلامات)، فتتخذ بحكم ذلك الطريق الطويل وغير المباشر لتأويل العلامات الخاصة والعامة، النفسيّة والثقافيّة، حيث يجد كلّ من الرغبة في الوجود والمجهود (من أجل ذلك) اللّذين يشكّلاننا موضعاً للتعبير والتصريح»[٢]. وهذا «المنعرج الطويل» الذي يقود من التأمل إلى

---

(١) صراع التأويلات، ص ٢٢١.

(٢) P. Ricœur, «la question du sujet, le défi de la séméiologie», texte de 67-68.

التأويل، تلجأ إليه فلسفة تتخلى عن مرامها المتمثّل في تأمل مطلق وتطابق مطلق بين الفكر والوجود. ممّا يجعل من الانطولوجيا، أي من قول الوجود onto-logie واقعاً، لا مجرّد إمكانيّة نناضل من أجلها؛ لأنّ ما يفرّق بين الذات «المتكلّمة والمتأمّلة» وذاتها هو وساطة العلامات والرموز والنصوص، أي ما يسميه ديلثي بالتجسيد والتعبير عن الحياة. فبالنسبة لديلثي تبدو الحياة «كديناميكا تهيكل ذاتها بذاتها، ولا يمكنها أن تؤوّل إلاّ بصورة غير مباشرة من خلال العلامات والانتاجات»[1]، وهو بذلك أوّل من اتّخذ ما يسميّه ريكور بـ «الطريق الطويل» المقابل لـ «الطريق القصير» الذي تتوخاه الانطولوجيا المباشرة: انطولوجيا الفهم عند هيدغر.

فبالرغم من أن هيدغر، الذي اعتبر الفهم كنمط وجود لا كنمط معرفة وعلاقة بين الذات والموضوع، يحقّق أمنية ديلثي بقدر ما تمثّل الحياة لديه مفهوماً هاماً، وباعتبار أنّ في تلك الحالة لم يعد هناك بين الحياة و«تعابيرها» مسافة كبيرة تدعو كلّ معرفة بالحياة إلى عبور المنعرج التأويلي لإنتاجاتها الخاصّة. فمن مشكلة، أصبحت الهرمينوطيقا عند هيدغر بنية الوجود المتناهي؛ إلاّ أنّ ديلثي ينظر إلى الحياة كمسار تموضعي processus d'objectivation، وهو بذلك لا يهمل المستوى الابستمولوجي لصالح المستوى الانطولوجي، فيبقى على صعيد ما يسميه موريس مرلوبونتي Maurice Merleau - Ponty: «الانطولوجيا غير المباشرة».

وهذا المستوى الذي تبدو فيه الهرمينوطيقا متعدّدة بما أنّها محليّة بالضرورة (مستوى صراع التأويلات)، لا يستطيع فيه التأمّل أن يكون معادلاً للبداهة الحدسيّة للكوجيتو الديكارتي، بل سيتّخذ بُعداً نقدياً يقوم من خلاله بفكّ رموز الانتاجات والأفعال التي تعلن عن الوجود، ويشهّر بحيل الوعي المباشر التي يدعونا ماركس ونيتشه وفرويد إلى أن نزيل القناع عنها.

---

(١) بول ريكور، من النصّ إلى الفعل، ص ٨.

فما هو مصير الشعور المباشر في منظور «مدرسة الارتياب» التي تقوم بفكّ الآليات المتحكّمة في هذا الشعور بدون أيّ علم منه؟

٣ ـ البعد النّقدي للتأمّل: التأويل «كممارسة الارتياب»

ـ ماركس، نيتشه وفرويد

إنّ التحليل السّابق يؤدّي بنا إلى اعتبار مسألة التأويل في منظور «مدرسة الارتياب» L'école du Soupçon حسب عبارة بول ريكور، والتي يمثّلها، حسب ريكور كذلك، كلّ من ماركس ونيتشه وفرويد.

فما هو المقصد الذي تلتقي عنده مشروعاتهم في سياق تقنيتهم المعرفيّة: التأويل؟ يتضمن هذا المقصد المشترك فكرة أنّ الشّعور الإنساني في مجموعه مزيّف. لقد أعاد ماركس ونيتشه وفرويد، كلٌّ في سجلّه الخاصّ، طرح مسألة الشكّ لنقلها إلى صميم الحصن الديكارتي. فالديكارتيّة تثبت أنّ الأشياء مشكوك فيها، وبالمقابل تنكر أن يكون الشّعور مخالفاً لما يبدو عليه: هناك توافق بين المعنى والوعي بهذا المعنى. انطلاقاً من «مدرسة الارتياب» يتحوّل الشكّ من مجال الشيء إلى مجال الشّعور ذاته. إنّ «الكوجيتو»، أي الوعي المباشر، عاجز عن التوصّل إلى فهم ما ينتجه؛ ولذا ينبغي عليه اللجوء إلى خطاب آخر لتوضيح إنتاجاته؛ وهي إنتاجات تكتسي معنى كامناً غير مباشر ينبغي استحضاره ورفعه من مستوى الباطن إلى مستوى الظاهر.

تلك هي مهمة التأويل المتمثّلة في فكّ الآليات التي تتحكّم في الشّعور وتجعله غافلاً عن ذاته، وهي بذلك تسمح بتقدير درجة «عبوديّته» وتفسير انحسار حقله المعرفي والعملي.

□ كارل ماركس:

ما هو مصير الشّعور في سياق الماديّة التاريخيّة كمنهج يعتمد على دراسة الحياة الاقتصاديّة والاجتماعيّة وتأثير نمط العيش على الأفكار والتصوّرات؟ يقول ماركس وانغلز: «إنّنا ننطلق من النّشاط المادي للبشر لنبيّن من خلال

سيرورة وجودهم الفعلي نشوء منعكسات هذه السّيرورة وأصدائها، بحيث إنّ كينونة الأفراد ترتبط بالظروف المادية لإنتاجهم»[1].

نستلخص من ذلك أنّ الأسباب الحقيقيّة للسّلوك الإنساني غريبة عن الفكر الواعي؛ فهي متجذّرة في التنظيم الاجتماعي الذي يوجّه شعور الإنسان ويجعله في غفلة عن حاجاته الحقيقيّة ومثله: «إنّ إنتاج الأفكار والتصوّرات والشعور مرتبط ارتباطاً مباشراً ووثيقاً بالنشاط الماديّ للبشر؛ إنّه لغة الحياة الواقعية»[2].

وهذه الأفكار والتصوّرات هي في نظر الماديّة التاريخيّة بمثابة وثائق تعمل على تفسيرها بالبحث عن شروط وجودها. فليس للأخلاق والدّين والميتافيزيقا مثلاً تاريخ مستقل بذاته، إذ إنّ كلّ تاريخ هو تاريخ الإنسان أي تاريخ البشر في مجموع علاقاتهم: «ليس الوعي هو الذي يحدّد الحياة، وإنّما الحياة هي التي تحدّد الوعي»[3]. يعني ذلك أنّ الحياة الماديّة هي أساس العلاقات الاجتماعيّة، وأنّ الشعور مشروط بالوجود الماديّ والاجتماعي، بحيث يستحيل تجريد شعور الإنسان وأفكاره من شروط وجودها وتحويلها إلى ذات مستقلّة وعالم ذهني «متعال» عن العالم الماديّ. ولذا، فلا فائدة من الصّعود إلى مبادىء مجرّدة لفهم التّاريخ، بل ينبغي الاستناد إلى الظّروف الواقعيّة الأبسط والأعمّ التي أشرفت على السّيرورة التاريخيّة. ففي كلّ مرحلة من مراحل التّاريخ، نعثر على جملة من القوى الانتاجية وعلاقة للبشر في ما بينهم وبالطّبيعة تنتقل إلى جيل من طرف جيل سابق وتتغيّر بمفعول هذا الجيل الجديد. في ذلك يكمن الأساس الواقعي لما يعبّر عنه الفلاسفة بألفاظ مثل «الجوهر» و«الذات» و«الشعور» و«الفكر»... والتي تقتضي أن نتتبّع نشأتها وتكوينها انطلاقاً من ظروف معيّنة في إطار حركة التّاريخ الطويلة.

---

(1) ماركس وانغلز، الايديولوجيا الالمانيّة، ص ١٦.

(2) الموضع نفسه.

(3) الموضع نفسه.

على هذا الأساس المادّي التّاريخي أقام كارل ماركس نظريّة الاغتراب، وهي نظريّة واقعيّة جدليّة من حيث إنّها تبرز التّناقض التّاريخي الحيّ في صميم ما هو إنساني. ولفظة «الإغتراب» تعبّر عن حالة الشّعور الذي ينفصل عن ذاته وتُسلب خصائصه وقُدراته، أي تُحوَّل إلى شيء آخر مختلف عنها ومتسلّط عليها. ومفهوم «الاغتراب» عند كارل ماركس ـ كما كان عند هيغل من قبله ـ يتأسّس على التّمييز بين الوجود والماهية بحيث إنّ الإنسان يختلف في الواقع عمّا هو عليه في ذاته (أي كما هو بالقوّة). وهذه الحالة تبرز في العمل وتقسيم العمل، أي في إطار خصائص نظام من العلاقات تميّز الرأسماليّة خصوصاً، ونظام الملكيّة الفرديّة عموماً الذي يتّسم بسيادة القوى اللاإنسانيّة في المجتمع، وانحطاط العامل جسمياً وذهنياً وأخلاقياً.

يثبت كارل ماركس أنّ العمل فعلٌ يتمّ بين الإنسان والطبيعة ويتمثّل في إنتاج واقع جديد يقوم فيه الإنسان تجاه الطّبيعة بدور قوّة طبيعيّة. وبقدر ما يتطوّر نظام الملكيّة الفرديّة، بقدر ما يفقد العمل طابعه الأصلي المتمثّل في التّعبير عن قُدرات الإنسان، ويتحوّل هو ومنتوجاته إلى وجود منفصل عن الإنسان، عن إرادته ومشروعه: «إنّ الشيء الذي ينتجه العمل (منتوجه) يجابهه كالكائن الغريب، كقوّة مستقلّة عن المنتج. فمنتوج العمل هو العمل الذي تثبّت وتجسّد في شيء، فهو تموضع العمل»[1]، بحيث إنّ في عمليّة الإنتاج، يعيش العامل علاقته بنشاطه كعلاقة تربطه بشيء غريب لا يملكه، بقوّة سلبيّة وعاجزة.

إنّ العمل الذي يبدو حراً في المجتمع الرأسمالي هو عمل مستغَلّ ومُغترب، لا يحقّق ذات العامل كشخص، كما لا يحقّق علاقات اجتماعيّة وثيقة وسليمة.

والاغتراب في مجال العمل هو أساس جميع الأشكال الأخرى

---

(١) كارل ماركس، مخطوطات عام ١٨٤٤، ص ٥٧.

للاغتراب، بما في ذلك الاغتراب الايديولوجي. ممّا يؤكّد لنا أنّ الشعور المزيّف هو نتيجة تناقضات قائمة في الواقع، أي في الحياة الاقتصادية والاجتماعيّة.

□ فريدريك نيتشه:

يلتقي نيتشه مع ماركس في اعتماد منهج التأويل والبحث عن الأصل في صميم الواقع: إنّ الأفكار والقيم.. منتوجات يقتضي توضيحها الكشف عن شروط وجودها. ففكرة الضرورة تستند ـ عند نيتشه ـ إلى فكرة النشوء العيني، بخلاف منهج الميتافيزيقا الذي يتمثّل في الصّعود إلى أساس خارق للطبيعة وإثبات تبعيّة المجال الحسّي تجاه المجال الانطولوجي. فمفهوم «الجينيولوجيا» يفيد البحث عن نشأة الظواهر الإنسانيّة وتطوّرها، أي معرفة الأصل والصيرورة بدلاً من العمل على إضافة مصدرٍ متعالٍ إلى نظام جامد من البُنى النهائيّة الثابتة.

وهذا المنهج ليس بالغريب عن الطريقة المتّبعة في علم الكيمياء الذي يُعنى بمصدر الأجسام وتحوّلاتها، مبيّناً أنّ «ليس هناك ما هو غير قابل للتحوّل، ومبرزاً من خلال ذلك معنى الصّيرورة. وهذا الإلهام الكيميائي يعمل على نقض المنهج الجدلي الهيغلي، بأن يتجاوز في صميم البُنى الإنسانيّة كلّ تجزئة وكلّ تعارض مولّدين للإغتراب، لصالح تحليل دقيق لتشابك العناصر في ما بينها وللفروق الكيفيّة القائمة في العلاقات. إنّ هذا التّحليل يمليه وعي حادّ بالطابع الملتبس والغامض للكائن، والذي يُعرِّض للفشل كلّ محاولة لتحويل سيلان الصّيرورة المتنوّع والمتعدّد الأشكال إلى ضرورة جامدة.

ومثل هذا الإجراء ينتمي كذلك إلى مجال التاريخ الذي يعرض المراحل المختلفة لكلّ مؤسسة إنسانيّة. فـ«الجينيولوجيا» عند نيتشه تبدو على شكل تحقيق يهمّ «أصل الأحكام المسبقة الاخلاقية» من شأنه أن يقودنا إلى المصدر: «قيمة القيم»، أي التّقويم الذي تنبثق عنه قيمتها ومسألة ابتكارها. إنّ «الجينيولوجيا» تعني في آن واحد أصل القيمة وقيمة الأصل، بحكم

الاختلاف في أنماط الوجود التي حدّدت التاريخ من خلال فرضها لسلسلة من المعاني المتعاقبة.

وهكذا، فإنّ الماضي لا ينقرض حقيقةً، حاضر في الحاضر.

وهذا الحاضر يمثّل إشكالاً بسبب الأوهام العديدة التي يحدثها في ذهن الإنسان بدون وعي منه.

وأكبر هذه الأوهام التي يتشبث بها الإنسان الاعتقاد بأولويّة العقل والتّغافل عن الميكانيزمات العميقة التي تفلت من حوزة الشعور.

إنّ التّحديد اللاشعوري كلّي الوجود في الواقع الإنساني، واللاشعور يشكّل النّظام الدائم للخطاب والفعل لدى الإنسان. فهو يؤسس «الجهل» في صميم هذا الواقع: الإنسان يقول ويفعل على نحو مغاير لما يظنّ أنّه يقوله أو يفعله. إنّ اللاشعور من شأنه إزاحة الشعور عن وظيفته كمبدإ؛ وبالتّالي فإنّ المعادلة شعور ـ لاشعور المقومة لـ «جهل» الإنسان، تحتاج إلى قلب عناصرها، بحيث إنّ الواقع الذي يريد نفسه أوّلياً ما هو إلاّ «السّطح» الذي يخفي المبدأ الحقيقي. أمّا النّشاط الفلسفي الذي يزعم أنّه صادر عن الشعور، فهو «منقاد خفية» إلى انتهاج «مسالك معيّنة».

بمثل هذه الاعتبارات، تعلن «جينيولوجيا الأخلاق» عن الاختزال الفرويدي بتضييقها لحقل الشّعور إلى حدّ مقارنته بـ «فتحة عارضة» في «النّشاط الآلي» الذي يحرّكه اللاشعور. وما هو جدير بالملاحظة إضافة إلى ذلك أنّ اشكاليّة اللاشعور ـ الشّعور عند نيتشه ليست غريبة عن أطروحته الخاصّة بارادة القوّة. فبازاحة الشّعور عن مركزه و«خلعه عن عرشه»، تحيل فلسفة نيتشه الفاعلية المستردة إلى إرادة القوّة؛ بحيث إنّ اللاشعور سيندمج في العلاقة التي تربط الشعور، كواقع تابع، بمسألة إرادة القوّة التي تنصب كمبدإ أوّلي وعلّة قصوى. فإرادة القوّة تبدو كمبدإ اللاشعور وضرورته ومجاوزته كذلك. وبفضل هذه المجاوزة، تطابق إرادة القوّة حركة الحياة من حيث إنّها (الحياة) تنحو نحو العلوّ فوق ذاتها. فالحياة التي تعيّن في فلسفة نيتشه الوجود

المحتفظ بطابعه «الملغز» والملتبس، وذلك بحكم اشتمالها على اعتبارات مثل الصّيرورة والنشوء والتحوّل، هي إرادة قوّة. إنّ إرادة القوّة هي «الجوهر الأعمق للموجود» من حيث إنّ كلّ موجود يسعى إلى مجاوزة ذاته.

فالقوة لا تعني الهيمنة الزمانية، بل تعيّن الحركة التي بحكمها ينحو كلّ كائن إلى العلوّ فوق ذاته. على هذا النّحو، تمثّل إرادة القوّة مصدر التأويل والتقويم بحيث إنّ أحكامنا الأخلاقيّة تكون محدّدة ومنظّمة من طرفها. وفي كلّ الحالات ومهما كانت الكيفيّة الباطنة للإرادة المنعكسة في القيم المختارة (إرادة القوّة يمكن أن تكون إيجابيّة أو سلبيّة)، فإنّ إرادة القوّة تضطلع بوظيفتها كقدرة على الابتداء.

□ سيغموند فرويد:

إنّ الفكر الفرويدي، عندما نقارن بينه وبين فلسفة نيتشه، يسمح باعتبار أنّه يدعم بفضل «استدلال ماديّ» جملة من المقترحات النظريّة بحكم ممارسة تفطّنت منذ البداية إلى البُنية المتشعّبة للذاتيّة.

فعلى غرار نيتشه، أدمج فرويد في تصوّره للتأويل اعتبارات مثل: النّشوء العيني، الصّيرورة، الاهتمام بالماضي لتفسير الحاضر، سيطرة اللاشعور؛ وأثبت للفيلسوف أهميّة الرجوع إلى البعُد المزدوج للاشعور وللمَرَضي بالنسبة إلى كلّ انثروبولوجيا فلسفيّة: «إنّ الجنون هو بدرجة أولى إمكانيّة تكمن في الوجود ذاته»[1].

ويجدر بنا أن ننظر إلى الوقائع النفسيّة السّوية والمَرَضيّة كعلامات يؤدي تأويلها إلى دوافع خفيّة تمثّل شروط وجودها. فالمعنى الحقيقي للسّلوكات المرضيّة، يجب البحث عنه في العالم النّفسي اللاشعوري الذي ينير الظاهر اللامعقول للأفعال التي يُمكن إدراكها.

ومن هنا، فإنّ مهمّة التحليل النفسي تكمن في استحضار «كلام خفيّ»

(١) ألفونس دي فالانس De Waelhens، النُّهان، ص ٢٢٧.

يبدو أنّ الذّات البشريّة تحمله في داخلها، وذلك في ترابط بمسارات نفسيّة لاشعوريّة تحدّد ردود فعل تفلت من مراقبة الذات. فحقيقة الخطاب الإنساني تتعالى بدون انقطاع على المعنى الذي يدّعي الفكر الواعي منحه إيّاه؛ والخاصيّة الأساسيّة التي تميّز هذا الخطاب هي عدم شفافيته بالنسبة لمن يتفوّه به. إنّ المسارات النّفسيّة اللاشعوريّة تُمارس على الأفعال الفرديّة طاقة وضغطاً لا يمكن للإرادة الواعية مقاومتهما. وتأكيداً على أهميّة اللاشعور، يقول فرويد: «إنّنا نتقبّل بهزّة كتف كل اعتراض يقول أنّ اللاشعور لا يطابق أيّ واقع بالمعنى العلمي للكلمة، وأنّه ليس سوى أسوأ الفروض وطريقة تعبير، وهو اعتراض يستحيل تصوّره في الحالة التي تهمّنا، بما أنّ اللاشعور الذي نريد إنكار واقعيته يتمخّض عن نتائج واقعها ملموس وسهل المتناول كالفعل الوسواسي»[1].

والأهمّ من ذلك يتمثّل في معرفة كيف أنّ الخطاب «المزدوج» لفرويد يحتوي ضمناً على فلسفة للكائن بوصفه ذاتاً قابلة للإدراج في الإشكاليّة التي تهمّنا. إنّ الفرويديّة، بصفتها منهج استكشاف النفس اللاشعورية، تنفي كلّ ذات أصلية وكلّ جوهر غير قابل للتبسيط، أيّ أنّها تقف ضدّ الأنا الجوهري المميّز للفكر الميتافيزيقي كبمدإ لـ «قوّة الإرادة» التي تسيطر على كامل الشخصية وتراقبها. إنّ العالم النّفسي مليء بالسّراب والأوهام؛ فالتحليل النّفسي يخضع الذّات لـ «تأويل تاريخي» بإدراجها في مشروع «أركيولوجي» ينشد تفسير الحاضر بالرجوع إلى المصدر. وهذه الطريقة تقصي أقنوم «ذات تمثّل علّة ذاتها» كنواة مستقلّة عن العناصر التي تندرج في تكوينها. ليس هناك «كوجيتو» أصلي يضع نفسه في حكم يقيني ولا ذات تمثّل «موجوداً» يتمتّع بالدوام الجوهري ومعطى مباشراً ونهائياً.

إنّ الذات تتكوّن تدريجياً وتبرز من خلال التاريخ النفسي للفرد في علاقة تضايف مع الغيريّة والواقع الموضوعي.

---

(١) فرويد، مدخل إلى التّحليل النفسي، ص ٢٥٩.

فالذات تتهيكل وتجدّد هيكلتها باستمرار من خلال لحظات جدليّة يتمثّل «نسيجها الخلفي» في الممنوع. ولا يمكن للكائن أن يصبح ذاتاً بدون أن يجابه تجارب وصراعات مختلفة وأن يرتبط بقوى غريبة وحتّى معادية له، مع ما ينجم عن ذلك من كبت يمثّل النّظام المحتوم لنفسيّة «حُكم عليها» بالتبعيّة تجاه الطفولة، تجاه الماضي، أي ما هو غير قابل للانقراض.

وجُملة هذه الاعتبارات من شأنها أن تفرض حدوداً على كلّ محاولة تميل إلى إضفاء طابع صارم على منهج التأويل. إنّ التجربة التحليليّة تحدث في حقل الكلام والعلامات، وليس في حقل الملاحظة كسائر العلوم.

فالتأويل ينتقل من معنى إلى معنى آخر، من الدالّ إلى شيء آخر يريد أن يكون المدلول الأصلي. وبالرغم من أنّ «الأعراض العُصابيّة، مثلها مثل الهفوات والأحلام، لها معنى وترتبط ارتباطاً وثيقاً بحياة المريض الحميميّة»[1]، فإنّ ذلك لا يسمح بالإدّعاء أنّ هذا الدالّ يُطابقه مدلول واحد مطلق، إذ إن «ظروف الحالة المرضية لا بدّ أن تكون عديدة ومتنوعة أكثر ممّا افترضنا»[2]، كما يقول فرويد.

فالمحلّل ليس السيد المطلق ولا حافظ المعنى الوحيد للنزاعات النفسيّة، وليس هناك معنى ظاهر وإلى الوراء في الماضي البعيد معنى خفي يدركه نهائياً تحليل ذكيّ: «إنّ المدلول يشير إلى اتجاه بدون حدود وإلى طريق غير خطيّ: المعنى الظاهر والمعنى الباطن قطبان لمعنى واحد لا يمكن استحضاره ولا إدراكه إلاّ كمجرّد اتجاه لمعنى يخصّ تاريخاً فردياً تتحقّق جدليّته الكاشفة والمكوّنة من خلال ظروف المعالجة التحليليّة»[3].

إنّ الاعتبارات السابقة الذكر تجعل من «التعديل الداخلي للفلسفة

---

(١) المرجع نفسه، ص ٢٥١.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٥٧.

(٣) ألفونس دي فالانس، الذّهان، ص ٢٥٧.

التأمليّة» أمراً ضرورياً، بما أنّ الذاتيّة تعيش تجربة التبعية تجاه وجود لم تضعه بنفسها بجرّدها من ملكية أصل المعنى. إلاّ أنّ التأمّل الذي يلغي ذاته كتأمّل هو كذلك نتاج للتأمّل، التأمّل النقدي والتأويلي، التأمّل الذي يقتضي التوسّط La médiation، كما أنّ فهم الذات لا يتمّ إلاّ بالمرور عبر الآخر.

وانطلاقاً من مثل هذا التصوّر للمهمة التأويليّة، يمكننا مقاربة مشروع اعتماد الفينومينولوجيا على الهرمينوطيقا.

- ٢ -

التحوّل التأويلي للفينومينولوجيا الترنسندنتالية

١ - التعريف بالفينومينولوجيا وبمذهب هوسرل:

إنّ التعريف العام للفظة «فينومينولوجيا» (المذهب الظواهري) يفيد: «الدراسة الوصفيّة لمجموع الظواهر كما هي عليه في الزمان والمكان، وهي مختلفة عن دراسة أسباب هذه الظواهر وقوانينها المجرّدة الثابتة، أو عن البحث في الحقائق المتعالية المقابلة لها أو عن النقد المعياري لمشروعيتها»[1].

وتتمثّل مهمة الفينومينولوجيا إذن - حسب اشتقاق اللفظة ذاتها - في وصف الظواهر بكلّ دقّة والبحث في نمط ظهور أيّ شيء كان. ويُعبِّر بول ريكور عن ذلك من خلال قوله: «الواقع أنّ الفينومينولوجيا نشأت بمجرّد أن وضعت بين قوسين بصفة وقتيّة أو نهائيّة مسألة الكينونة للبحث في نمط ظهور الأشياء كمشكلة مستقلة»[2]. كما أنّ «لفظة فينومينولوجيا تُذكر، خصوصاً في زمننا الحاضر، بشأن ادمون هوسرل ومنظومته، وكذلك المذاهب التي تعدّ مرتبطة به»[3].

ومذهب هوسرل (١٨٥٩ - ١٩٣٨) يتضمن كقاعدة أساسيّة «الذهاب

(١) معجم لالند، المعنى أ.

(٢) P. Ricœur; *A l'école de la phénoménologie*, p. 141.

(٣) معجم لالند، المعنى ب.

إلى الأشياء ذاتها» حسب تعبيره، واستبعاد كلّ النظريّات السّابقة المتعلّقة بالواقع، والمعاني الكاذبة المستمدّة من الماضي والتي من شأنها أن تعوق تقدّم الفكر الفلسفي.

إنّ إرادة تحويل الفلسفة إلى علم محدد تحديداً محكماً يقتضي العودة إلى الأشياء ذاتها، أي اعتماد الظواهر لأنّها هي الأمور المُعطاة لنا حقاً.

وفلسفة هوسرل تعتبر هذا المشروع ممكناً، لأنّها تنطلق من مفهوم رئيسي هو مفهوم «قصدية الوعي»، l'intentionnalité de la conscience، أي كونه موجَّهاً نحو موضوع. والقصديّة تعني تأكيد المبدأ المثالي الذّاتي الذي يقرّ بأنّ «ليس هناك موضوع بدون ذات»، وأنّ موضوع المعرفة لا يوجد خارج وعي الذّات المركّز عليه، وهي بذلك تتضمّن (أي القصديّة) الشعور الفعّال الذي يصنع موضوعه في الإدراك، كما أنّ كل فكر يتعلّق بشيء ما بما أنّه يقصد شيئاً.

فليس من طبيعة الشعور أن يكون تمثيلياً représentatif، أي أن يمتلك مضامين محايثة تؤخذ على أنها متعلّقة بشيء خارجي.

وبما أنّ الشعور، على عكس ذلك وعلى نحو شامل، هو شعور بما يظهر له بحيث إنّ الاتّصال المباشر بين الشعور والشيء هو منبع كلّ تجربة، يصبح من الممكن أن يقول الشعور ماهية الأشياء ce que les choses sont. إنّ الماهية، بما هي أساس كلّ حقيقة، تتجلّى «كمعنى مقصود» (sens visé) وكتركيبة للمعنى تتألّف منها الحقيقة المعقولة لمعطيات التجربة.

والاختزال الفينومينولوجي la réduction phénoménologique الذي يردّ كلّ شيء إلى «الأنا» لا يمثل فعلاً إنكارياً، بل يعني الانشقاق الشامل الذي ينطبق على علاقتنا بالعالم، لا على مجرد قطاع من المعرفة. غير أنّ هذا الانشقاق بدوره لا يفصل بين واقع باطني وواقع خارجي وكأنهما منطقتان متمايزتان، بل يبرز على عكس ذلك صلتنا الحقيقية بالعالم وعلاقتنا القصديّة، وهي علاقة تظلّ غامضة في الموقف الطبيعي.

إنّ أطروحة قصديّة الشعور تبينّ أنّ هذا الشعور متّجه إلى الأشياء، وهو بذلك مختلف بالضرورة عنها. إلاّ أنّ رفض هوسرل لـ«وهم المحايثة»، أي لشعو حاملٍ لمضامين، يعني اعتبار أنّ الشعور هو جوهرياً باطن يتمظهر، فيكون بذلك وفي آن واحد لذاته وللآخر. إنّ البداهة بالنسبة للشعور لا تنفصل عن الحضور الواقعي (كون الشيء حاضراً بالفعل)، و«العلاقة بين المعنى والحضور تلتحم بحركة تجعل المعنى قائماً في الشيء، يمنحه الحضور، ولكنّه لا يتجلّى إلاّ بفضل نشاط الشعور»[1].

وهكذا يشقّ هوسرل لنفسه طريقاً بين فلسفات المطلق والمذاهب الطبيعيّة les naturalismes، وهي مذاهب ترى أنّه لا وجود إلاّ للطبيعة، أي الحقيقة الواقعيّة المؤلفة من الظواهر الماديّة المرتبطة بعضها ببعض، على النحو الذي نشاهده في عالم الحسّ والتجربة.

والطبيعيون ينكرون وجود الصانع المدبِّر ويزعمون أنّ العالم وُجد بنفسه دون حاجة لعلّة خارجة عنه. يقول تيڤيناز Pierre Thévenaz: «بفضل «القصديّة»، يصبح المعنى نفسه لواقع بذاته أو لموضوع مطلق غير معقول وغير وارد على كلّ حال. ومن ناحية أخرى تكون فكرة شعور مغلق (كما في الديكارتيّة مثلاً) لا يدرك العالم بعينه، وتتمثّل مهمته الأولى في أن يكون على يقين من إدراك الواقع «الأصلي» هي كذلك مرفوضة»[2].

ويضيف في السياق نفسه: «إنّ الفينومينولوجيا توفّق بين القطيعة الأشدّ جذريّة مع موقفنا الأولي والطبيعي إزاء العالم (وهي بذلك مجاهدة للروح une ascèse de l'esprit)، وبين تعميق هذا الموقف الأصلي وتكريسه (وهي بهذا المعنى مراعاة للواقع واندماج في العالم)»[3].

---

(١) الفونس دي فالانس، الوجود والدّلالة له، ص ٢٠.

(٢) Pierre Thévenaz-«Qu'est-ce que la Phénoménologie», *Revue de théologie et de philosophie de Lausanne*, 1952, cité par: P. Ricœur dans: *A l'école de la phénoménologie*, p. 145.

(٣) *Ibid.*, p.164.

وبالتالي فإنّ مجرّد وضع «الوجود» بين قوسين، كما شرحه هوسرل في البداية، أي البحث في الماهيات بغضّ النظر عن وجودها، والامتناع ـ مؤقتاً ـ عن أحكام الوجود المتعلّقة بالماهيات، حتى ولو كان الوجود بيّناً جداً مثل وجود الأنا، لا يُمكن قبوله إلاّ إذا كان التعارض بين المعنى والوجود على نحو يلغي تماماً كلّ تبادل بينهما. غير أنّ تطوّر الفينومينولوجيا أظهر أنّ هذه الأطروحة يتعذّر الدفاع عنها، بحيث أن ما يسمّى بالرد الفينومينولوجي، يتطلّب ـ حسب ألفونس دي فالانس ـ تعديلاً «يجب أن تكون غايته إرجاع التجربة كما نحياها في سير الحياة إلى طبقة الإدراك الأصلية. يعنى ذلك ما هو أولّي بحقّ وغير مشوب، بفعل انضمام أو تراكب، بمعطيات أو معارف لاحقة قائمة على الطبقة الإدراكيّة بدون أن تحدّدها رغم ذلك، بحيث إنّ العلم عينياً يتأسّس على الإدراك ولكنّه لا يؤسسه بل يفترضه حتماً. ولذا، فإنّ ردّ تجربتنا المعتادة إلى التجربة الإدراكيّة الأصليّة يقتضي تجريد تلك التجربة المعتادة من المكتسب العلمي الذي يغيّرها»[1].

٢ ـ المصير التأويلي للفينومينولوجيا:

إنّ الاعتبارات السابقة بخصوص مذهب هوسرل تسمح بوضع الفينومينولوجيا في موقع يتوسّط كلاً من الفلسفة التأمليّة والهرمينوطيقا، ويتصوّر مشروع ما يسميه بول ريكور بـ «زرع الهرمينوطيقا في الفينومينولوجيا»[2] la greffe de l'herméneutique sur la phénoménologie، معبّراً بذلك عن ضرورة التوحيد بينهما نظراً إلى توفّر شروط تحقيق ذلك. ففي ما بين الفلسفة التأمليّة المستندة إلى مبدأ «الشفافيّة المطلقة والتطابق الكامل بين الذات وذاتها»[3]، والهرمينوطيقا التي تعلمنا بأنّه

(١) الفونس دي فالانس، الوجود والدّلالة، ص ٢٨ ـ ٢٩.

(٢) بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص ٣٧.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٦.

«لا وجود لفهم للذّات لا يكون موسّطاً médiatisée بعلامات ورموز ونصوص»[1]، هناك فينومينولوجيا هوسرل التي يحرّكها من ناحية حلم الفلسفة التأمليّة في التأسّس الذاتي الجذري، والتي تتصف من ناحية أخرى باكتشاف القصديّة التي تحيل إلى «أولويّة الوعي بشيء ما على الوعي بالذات»[2].

إذن تلتحق الفينومينولوجيا من ناحية بالفلسفة التأملية عبر إثباتها بأنّ «المحايثة للذات لا ريب فيها»، ولكنّها من ناحية أخرى تنتمي إلى الهرمينوطيقا بحكم طرحها لمسألة المعنى المقصود le sens visé من طرف الشّعور وتأكيدها على الخاصيّة «الموضوعية» للملازم القصدي للتوجه الذاتي le corrélat intentionnel de la visée subjective. وبالفعل، فإنّ هوسرل يعلّمنا منذ الدرس الذي أعطاه سنة ١٩٠٧ عن فكرة الفينومينولوجيا، حيث شرع لأوّل مرّة في وضع إشكالية الاختزال الترنسندنتالي (أي ردّ المعطيات في الشعور الساذج إلى ظواهر متعالية في الشعور المحض)، أنّ المحايثة بالمعنى الفينومينولوجي («المحايثة الخالصة») ـ حسب تعبير هوسرل ـ لا تردّ إلى مجرّد مضامين واقعيّة لتجارب معيشة، بل تحتوي كذلك على المحايثة القَصْديّة.

إنّ الوعي الفينومينولوجي يجد في داخله منفذاً إلى الخارج، إلى المتعالي؛ فهو في آن واحد مغلق بدون «أبواب ولا نوافذ» ـ حسب تعبير ليبنتز بخصوص «المونادة» la monade ـ ومنفتح رغم ذلك على التعالي بمقتضى جوهره الكامن فيه.

وهكذا، فإنّ قلب التعارض البسيط بين الداخل والخارج، ينتج عنه تعميق لمعنى الاختزال وتحويله. فهو لم يعد، مثل ما هو الحال في المسار الديكارتي، إلغاء اللّامتعالي ككلّ، وإنّما هو توسيع مجال البداهة إلى مستوى

(١) المرجع نفسه، ص ٢٩.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢٦.

المعنى المقصود. وبفضل امتداد العقل التأملي إلى منطقة المحايثة القصديّة الفسيحة، تفتح الفينومينولوجيا الترنسندنتالية أمام الشعور الحقل التأويلي والمجال اللامتناهي للمعنى: إنّ الشعور الفينومينولوجي لم يعد شعوراً تمثيلياً أي حاملاً لكائن سابق الوجود في شكل «صورة»، وإنّما شعور مقوّم بحيث إنّ كينونة شيء ما تُحال بالنسبة إليه إلى كينونة مؤوّلة. ولذا، فإنّ فهم الذّات على مستوى شعور مثل هذا يتمثّل في تبيان explicitation الكلّ اللانهائي لمواضيع العالم، بما أنّ ما هو موجود بالنسبة له يستمدّ منه كلّ معناه وشرعيّة وجوده: «يترتّب عن ذلك فينومينولوجيا كليّة، تبيان عيني وبديهي للأنا من ذاته، أو بالأحرى هو أولاً تبيان للذات بحصر المعنى يبرز منهجياً كيف يتكوّن الأنا بوصفه وجوداً بالذات لجوهره الخاص؛ وهو ثانياً تبيان للذات بالمعنى الواسع للفظ من شأنه أن يوضّح كيف أنّ الأنا بذاته يقوّم الآخرين، «الموضوعيّة»، وعموماً كلّ ما يمتلك بالنسبة للأنا ـ سواء كان ذلك في الأنا أو في غير الأنا ـ قيمة وجوديّة»[1].

وهكذا، فإنّ المثالية الترنسندنتالية في معناها الجديد الذي تمنحها إيّاه الفينومينولوجيا لا علاقة لها بـ«استنباط» العالم انطلاقاً من «واقع» الشعور، ولا بـ«بناء ميتافيزيقي» يترك المجال مفتوحاً لعالم من الأشياء بذاتها، و«إنّما هي مثاليّة لا تعدو أن تكون مجرّد تبيان للأنا» و«المعنى التعالي الذي تزودني به التجربة حقيقة، تجربة الطبيعة، تجربة الثقافة، تجربة العالم عموماً. ويعني ذلك: الكشف بنظام عن القصديّة المقوّمة ذاتها»[2].

إنّ شرط إمكان الوصف الفينومينولوجي يكمن في التوجّه غير الطبيعي للحدس والفكر. ففي الموقف الطبيعي، نتوجّه نحو الأشياء ونُقيّمها ببساطة كموجودات، في حين أنّ التأمّل كفعل قصدي من درجة ثانية مميّز للتحليل الفينومينولوجي، يحول الأفعال القصديّة البدائيّة (الساذجة) إلى «مواضيع

---

(١) هوسرل، التأمّلات الدّيكارتيّة، ص ٧٢.

(٢) الموضع نفسه.

إدراك ذاتي وموقع نظري». يتمثل الموقف الفكري الخاص بالفينومينولوجيا إذن في الانتقال من التحقيق الساذج للأفعال القصدية إلى الموقف التأملي. بعبارة أخرى، يختلف التأمل الترنسندنتالي عن التأمل «الطبيعي» باعتبار أننا في هذا الأخير نظلّ في حقل العالم، في حين أننا في الأوّل نترك هذا الحقل، نمارس «الأبوخيه» l'époché[*]، نضع بين قوسين اعتقادنا في وجود العالم.

يصحّ القول، إنطلاقاً من جملة هذه الاعتبارات، بأنّ الفينومينولوجيا في نسختها الترنسندنتالية تنفتح بصفة حاسمة على الهرمينوطيقا لأنّها تتشكّل كمثالية بمعنى جديد تماماً، مثالية تتخلى عن كلّ موقع لكائن بذاته لتثبت على العكس بأنّ الكائن ليس إلاّ ولا يمكن أن يكون غير كائن مؤوَّل، مضايف للمفهوم الذي يتكون لدينا بشأنه والتجربة الخاصة به.

وبإمكاننا في هذا السياق أن نقرّب هوسرل من ناقد آخر لمفهوم «الشيء بذاته»، هو نيتشه، الذي قال: إنّ هذا المفهوم الملقى في «موج الصيرورة» le flot du devenir يتضمّن تحويل ذلك إلى جواهر وذرّات، استناداً إلى تأويل زائف صادر عن «أوهام» نفسيّة تنضاف إلى الظواهر، بحكم عمليّة اسقاط صالحة للاستعمال النفعي لـ «الأشياء»، أي «ابتكار الأشياء وفق نمطية ذاتيّة»[1] تفضّل الثابت والذي دائماً هو هو على المتغير والمتناقض. إنّ الاعتقاد في الموجود بذاته في عالم سابق الوجود ليس إذن غير وهم ناتج عن تأويلٍ للواقع تمليه الرغبات ويحركه عجز إرادة الخلق. «انّ الموجود بذاته هو ابداع خاص بالإنسان، هو وهم منظوري يكمن أصله فينا، بمقدار ما نحتاج باستمرار إلى عالم ضيّق، مختصر ومختزل»[2].

إنّ مصير الفينومينولوجيا في أن تصبح تأويليّة يندرج إذن في مشروع

(*) لفظة يونانية تعني الوقف أو الكفّ عن الشيء، أو تعليق الحكم على أمر ما، عندما يكون الشك هو الغالب. (المحرر).

(١) Nietzsche, *Frangments posthumes*, p.59.

(٢) *Ibid.*, p.20.

هوسرل لفينومينولوجيا ترنستدنتالية، أي هرمينوطيقا تأملية تمنح «الابستمولوجيا» مكانتها، لأنّها تظل هرمينوطيقا الذات من حيث إنّها موجود يتطابق فيه بصفة لامتناهية تبيان العالم مع تبيان الذات.

وما هو جدير بالملاحظة بخصوص هذه النقطة أن التبيان والوصف عند هوسرل يختلفان عن معنى التبيان عند هيدغر، إذ إنّهما لا يحدثان إلاّ في داخل العقل الذي يبرزه التأمل كفعل نظري. عند هيدغر، نجد هرمينوطيقا تبيانية (أي تصريحية ـ المعنى الصريح: الواضح، الظاهر والبيّن، خلافاً للمعنى الضمني أو المستتر أو المضمر) لكائن لم يعد يمثّل ذاتاً، بل وجوداً فعلياً يصلح لتأسيس كلّ التأويلات المحليّة التي، بدون توضيحه، تظلّ خالية من كلّ إرساء انطزلوجي. فالتبيان عند هيدغر لا يمثّل موقفاً نظرياً، وإنّما نمط وجود سابق لكلّ نظر يميز كلّ وجود مثل ما هو.

ولذا فإنّ البحث الانطولوجي الذي يتّخذ الفينومينولوجيا كمنهج، يمثّل في حدّ ذاته، بما هو تبيان، إمكانية انطولوجية للدازاين dasein (كينونة الموجود الانساني)، لأنّ علاقة الأنا بالعالم لا تقوم على مواجهة بسيطة. ممّا جعل هيدغر يترك المصطلحات الكلاسيكية التي تقابل بين ذات ومواضيع. ليس هناك «رؤية خالصة» أو «ادراك خالص» يشكّل نوعاً من المنفط الأصلي un mode d'accès originaire للموجود كموجود فعلي، بل إنّ كل رؤية للموجود تمرّ عبر الفهم وتبيّن هذا الموجود بما هو هذا أو ذاك، أي من حيث أنّه مندرج في أفق من المعنى، يحدث انطلاقاً منه الاعلان عن كلّ شيء وظهوره علينا.

إنّ التعبيريّة l'expressivité لا تستند أساساً إلى الكلام، بل إلى الرؤية الفهمية المتعلّقة بالأشياء القائمة في الحياة اليوميّة. والفينومينولوجيا بالنسبة لهيدغر هي منهج الانطولوجيا الأساسيّة القائمة على فكرة الدازاين ذاته، بما أن الدازاين يتميّز جوهرياً بفهمه للوجود، فتصبح الفينومينولوجيا بذلك «فينومينولوجيا الدازاين»، وهي بما هي كذلك ليست تأملية بل تبيانية.

وهذا التبيان (الذي يعرّف في الفقرة ٣٢ من الوجود والزمان «كإعداد الإمكانيات التي تنعكس في الفهم»، يعلم الدازاين بالمعنى الحقيقي للوجود وبالبنى الأساسيّة لوجوده، بحيث إنّ بالفلسفة ومحاولة إعداد انطولوجيا معيّنــة، ينــدرج الدّازايــن فــي مســار من التبايــن الذاتــي processus d'auto-explicitation متميّز عن مسار التموضع الذاتي auto-objectivation الذي يشكّل ميدان العلوم الوضعيّة والفلسفة كـ «علم صارم» وفقاً للنمط الذي ظلّ هوسرل متشبثاً به.

إلاّ أنّ هذا المسار لا يتمّ بدون عنف بما أنّه يسعى (كما يقول هيدغر في الفقرة ٦٣ من الوجود والزمان)، إلى انتزاع الدازاين من البداهة الوهميّة للتأويل الذي يكونّه عن نفسه في الحياة اليوميّة.

لكنّ هذا العنف لا يتضمّن أيّة ازدواجية مثل ما يبدو عند هوسرل (ازدواجيّة الأنا الساذج ذي الاهتمام البسيط بالعالم والأنا الترنسندنتالي الذي ينظر إليه كمتفرج محايد قادر على الوصف الخالص للوقائع المعيشة القصديّة). ومن ذلك يبرز «الطريق القصير» حسب عبارة بول ريكور لتجذير الهرمينوطيقا في الفينومينولوجيا، طريق انطولوجيا الفهم على النمط الهيدغري. «إنّي أسمّي «طريقاً قصيراً» تلك الانطولوجيا للفهم لأنّها بحكم قطعها المباحثات الخاصة بالمنهج، تضع نفسها مباشرة على مستوى انطولوجيا الكائن المتناهي، لتعثر من خلالها على الفهم كنمط وجود، لا كنمط معرفة»[1].

وهكذا يتبيّن لنا أنّ المسألة التي تهمّ المصير التأويلي للفينومينولوجيا، تستند في نهاية الأمر إلى المكانة التي يجب أن تحتلّها الانطولوجيا في داخل ذلك المشروع العام للتأويل الذي يحمل اسم فلسفة.

---

(١) بول ريكور، صراع التأويلات، ص ١٠.

- ٣ -

تحليل بعض النظريات الهامة في مجال الهرمينوطيقا الفلسفية

---

١ ـ شلايرماخر (فريدريش ارنست دانيال) [١٧٦٨ ـ ١٨٣٤]:

إنّ الممارسة التأويلية تعود إلى الماضي البعيد، ولكنّ الهرمينوطيقا لم تمثل من خلال هذا التاريخ الطويل أكثر من صرح من القواعد هدفها المشترك إقامة تأويل ذي مشروعيّة عامّة. وادراكها للقواعد التي تلتزم بها مختلف وظائف التأويل يعود إلى عدّة قرون من المهارة في فقه اللغة (الفيلولوجيا).

إلاّ أنّها لم تعِ برهانها الفلسفي ولم تكتسب صرامة، إلاّ منذ شلايرماخر الذي جمع بين الجدارة في التأويل الفقهي اللغوي والكفاءة الفلسفيّة المكتسبة من المدرسة الترنسندنتالية. فنظر وأمعن النظر في الهرمينوطيقا كمسألة تهمّ تأويل الخطاب، وجاوز قواعد التأويل إلى مستوى تحليل الفهم، أي إلى معرفة العمل القصدي نفسه ليستنتج منه إمكانيّة تأويل ذي مشروعية كلّية، بما في ذلك وسائل هذا التأويل وقواعده وحدوده.

والهرمينوطيقا تمثّل لدى شلايرماخر حقلاً من النشاط يتّحد فيه التأمّل والممارسة ويتبادلان الخدمات. وبالفعل، فإنّ تأمّلاته الخاصّة بالتأويل تتطابق مع سلوكه كمؤوّل في مجال التفسير الديني وترجمة مؤلفات أفلاطون. وهو بذلك قد خضع للاندفاعة التي عرفتها الفترة الكانطية ـ الفختية نحو

تأسيس حقل المعرفة بأتمّه على قاعدة عقلية، فأسّس بدوره ممارسته كمفسّر وكمؤوّل على قواعد نظرية، إذ إنّ كل هرمينوطيقا خاصّة تمثّل حالة معيّنة تحتاج إلى تأطير من طرف نظرية تهمّ كلّ خطاب مهما كان.

وهذه النظرية ستمثّل موضوع درس في الهرمينوطيقا العامّة بجامعة برلين أعاد شلايرماخر صياغته من جديد عدّة مرّات في ما بين سنتي ١٨٠٩ و١٨٣٢.

وهكذا نشأت النظرية العامّة لعلم التأويل ولفنّ التأويل، نظرية تعكف على الخطابات الأشدّ اختلافاً، وتسعى إلى أن تُبرز من خلالها الفكر الفردي الذي يَعْبر الشروط العامّة التي تمنحها اللغة لمجاوزتها وابتكار مفاهيم جديدة.

والميزة النسقيّة والنظاميّة لهذا البرنامج التأويلي تتحدّد بالبُنية التالية: ينطلق شلايرماخر من المفاهيم الأكثر عموماً، وهي الفهم والخطاب واللغة والذات المتكلمة، ليبسط تضمّناتها النوعيّة ses implications spécifiques، وهو بذلك يتجنّب خطأ النظريات التأويليّة السابقة في أنّها تفتقر إلى مبادىء عامّة.

والهرمينوطيقا العامّة لا تزودّ بقواعد عينيّة تسمح بتجديد الكيفية التي تمكّن من تأويل أثر ما. فما تصبو إليه هو العنصر المشترك لكلّ الخطابات التي تمثّل ثمرة علم البيان (البلاغة)، بما أنّه لا وجود لفنٍّ للفهم حيث لا يوجد فنٌّ لصنع الخطاب. فما هو هذا العنصر المشترك؟

يبدأ شلايرماخر بالبحث عن مصدر فنّ التأويل فيجده في ظاهرة سوء الفهم la mécompréhension من حيث إنّها تثير الحاجة إلى الفهم. وتلك الحاجة تتحوّل إلى فنّ إذا استطعنا أن نتزوّد بشروط الفهم. ممّا يحيلنا إلى تصوّر الخطاب الذي يتوجّه إليه شلايرماخر كمرجع: إنّه ليس أي خطاب كان، وإنمّا هو خطاب محكم البناء كثمرة لفنّ البيان، يشهد بمعرفة متعلّقة بالعلوم.

وبالتالي تتطلّب الهرمينوطيقا اعتماد علم قواعد اللغة والعلوم كمواد

معيّنة لها disciplines auxiliaires. إلاّ أنّ العلاقة بين هذين المجالين دائريّة: فتعلّم قواعد اللغة والعلوم لابدّ أن يكون سابقاً بفهم الخطاب النحوي والعلمي؛ والحال أنّ الفهم حاضر باستمرار يتضمّنه كلّ فعل تعلّم، ويحدث أثناء الطفولة على وجه الخصوص. من هنا تبرز كليّة الهرمينوطيقا المتعلّقة بكليّة الفهم؛ فهذا الفهم هو الفعل الأساسي لاكتساب المعرفة الثقافيّة.

ولكن عندها يُطرح السؤال: إذا كان الفهم يتعلّق بالتنشئة الفرديّة الثقافيّة ontogenèse culturelle، فهل نحن في حاجة إلى منهج للفهم؟ يجيب شلايرماخر بالنفي ويعلّل ذلك بأنّ منهجاً مثل هذا لم يرَ النور إلى حدّ الآن؛ بل تمّ الاكتفاء بتوضيح قواعد تهمّ مجالات خاصّة (كالنصوص المقدّسة والمؤلفين القدامى) أو الاقتصار على ممارسة المنهج السليم دون تأملات نظريّة. ومن ذلك فإنّ الحاجة إلى امتلاك نظريّة لفهم خطاب الآخر تكون مستقلّة عن المشاكل العمليّة، بل هي مسألة تهمّ التأمّل ذاته.

وهكذا فإنّ شلايرماخر يثبت أهميّة قيام هرمينوطيقا عامّة (نظرية عامّة للتأويل) كأهميّة نظريّة خالصة تتعلّق بمبادىء الفهم.

والمعنى الدقيق للخطاب، الذي يبسط شلايرماخر انطلاقاً منه أساليب الفهم، يبدو على النحو التالي: بما أنّ الخطاب هو منتوج فن البيان وأنّه يعتنق فكراً معيّناً فهو يمثل تركيبة متشعبة. وفنّ التأويل في هذا السياق يتميّز عن التقنيات السابقة في أنّه لا يحصر مهمّته في فهم المقاطع الصعبة من الخطاب كإنشاء ذهني: «إنّنا لا نفهم غير ما أعدنا بناءه بكامل علاقاته وفي سياق معيّن»[1].

وهذه العلاقات تذهب في اتجاهين: اللّغة من ناحية، والفكر الفردي من ناحية أخرى (الفكر المميّز لمن يقول الخطاب).

واللّغة عند شلايرماخر ليست منظومة مجرّدة (كما هو الشأن عند فرديناند دي سوسير الذي يميّز بين اللغة والكلام)، بل هي موقع المعنى

(١) شلايرماخر، الهرمينوطيقا، ص ٧٤.

وموقع الفكر ذاته الذي لا يكتمل: «إنّ اللغة مفهوم اندماجي لكلّ ما يمكننا أن نفكّر في إطارها لأنّها كلّ تام يستند إلى نمط معيّن من التفكير»[1]. وتشير اللفظة في استعمالها الواسع إلى التقليد الذهني الجمعي بأكمله. وشلايرماخر يهتم باللّغة بمقدار ما أنّها أحد العوامل المقوّمة للخطاب، وهو بذلك يدافع عن منظور جديد بالنسبة لعصره لا يعتبر اللغة كأداة تواصل، بل كواقع ذهني خاصّ يحدّد الفرد.

ويقول شلايرماخر (من خلال رسالة إلى صديق له في ١٣ حزيران / جوان ١٨٠٥): «إنّي ألقي درساً في الهرمينوطيقا، وأبغي تأسيس علم لم يمثّل إلى حدّ الآن غير مجموعة من الملاحظات المتفكّكة وغير المُرضية، علم يحوي اللغة بأسرها كحدس ويبحث عن النفاذ من الخارج إلى صميم أعماقها».

إلا أنّ اللّغة ليست المنتج الوحيد للخطاب، بل هي بالأحرى شرط للخطاب. فالمبدأ الفعّال le principe actif لا يكمن فيها، بل في الانسان الذي يتكلّم: «إنّ العنصر الإيجابي الوحيد هو النشاط الفردي للانسان»[2]؛ وبالتّالي فإنّ الخطاب هو موقع التقاء بين اللغة والفرد.

ودور هذا الأخير يتمثّل في تطوير اللغة. فهو يُحدَّد من طرفها ولكنّه يتجاوزها عندما يكون مبدعاً. ولذا فعلى الفنّ التأويلي، من حيث هو فهم كامل، أن يدرك الخطاب انطلاقاً من هذين المظهرين: اللغة والنشاط الذهني للفرد. ولذلك فإنّ المؤوّل يضطرّ للقيام بمهمّتين: يجب عليه «أن يقصي الذات التي تقول الخطاب إلى مركز ثانوي بأن يعتبرها كوسيلة اللّغة، كما يجب عليه أن يعتبر تلك الذات كالسّبب الحقيقي للخطاب واللّغة كمجرّد مبدأ سلبي تحديدي»[3].

---

(١) الموضع نفسه.

(٢) المرجع نفسه، ص ٩٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ٧٥.

يسمّي شلايرماخر المهمّة الأولى التأويل النحوي أو الفقهي اللغوي، والمهمّة الثانية التأويل التقني أو السيكولوجي. إنّ التأويل الأوّل يسعى إلى فهم الخطاب انطلاقاً من نمط التفكير الخاصّ بلغة معينة، ممّا يتطلّب إلماماً بهذه اللغة من حيث بُنيتها المعجميّة والنحويّة (من هنا تعيين التأويل الفيلولوجي أي الخاصّ بفقه اللغة). والتأويل الثاني يدرك الخطاب كفكر فردي وذاتي حيث إنّه ينتج عن فنّ التفكير وفن الحديث اللّذين يمثّلان نشاطين ذهنيين أو نفسيين، ومن هنا عبارات: «تأويل تقني» أو «تأويل سيكولوجي». وبذلك يبرز الوجهان اللّذان تتضمنهما معرفة الإبداعات الفكريّة بواسطة العلامات اللغويّة: «التأويل النحوي الذي يهتمّ بالانشاء التدريجي لمجموع النصّ، والتأويل السيكولوجي الذي يتمثّل أولاً في الرجوع بالفكر إلى مركز المسار الإبداعي، فالانتقال من ذلك إلى الشكل الخارجي والداخلي للمؤلّف، ثمّ البحث في آخر الأمر من خلال الطريقة الذهنيّة المميّزة للمؤلّف وتطوّره عن وحدة مؤلّفاته»[1]. ويضيف في السياق نفسه: «إنّ نظريّته (شلايرماخر) المتعلّقة بالشكل الخارجي وبالشكل الباطني نظريّة أساسيّة، والعناصر القائمة فيها بشأن نظريّة عامّة للإبداع الأدبي تكون بمثابة «أورغانون» Organon التاريخ الأدبي بوجه خاص. إنّ الغاية الأخيرة للهرمينوطيقا تتمثّل في فهم الكاتب على نحو يتجاوز فهمه لذاته. وهذه المسألة تمثّل النتيجة الضّروريّة لنظريّة الإبداع اللاشعوري»[2].

إلاّ أنّ الخطاب الذي يمثّل موقع التقاء اللغة بالنشاط اللغوي للفرد يتضمّن الصعوبة الأساسيّة لكلّ هرمينوطيقا: يجب أن نفهم سلفاً اللّغة ككلّ يمثّل الخطاب مجرّد لحظة من لحظاته، كما يجب أن نفهم مسبقاً مجموع الحياة الفرديّة الذي يعبّر عنها الخطاب بطريقته الخاصّة. إلاّ أنّه لا يتسنّى فهم هذين المجموعين بدون الانطلاق من أجزائهما.

---

(١) فلهام ديلتي، عالم الرّوح، الجزء الأوّل، ص ٣٣٢.

(٢) الموضع نفسه.

وفي ذلك تكمن الحلقة التأويليّة Le cercle herméneutique التي تبرز الحدود النظريّة لكلّ تأويل: «إنّ المهمّة التي يُمكن للتأويل أن يؤديّها لا تتعدّى حداً ما. وكلّ فهم يبقى نسبياً وغير كامل»[1].

لاحظنا حسب الاعتبارات السالفة أنّ كل تأويل يقتضي في آن واحد حسب شلايرماخر معرفة باللغة وبالفرد الذي يستعمل اللغة. فهل هناك هدف أخير يجمع بين المقاربتين؟

إنّ العرض المنفصل للتأويل النحوي والتأويل التقني يشهد باستقلالهما المتعلّق بالاختلاف في المهمّة التي يقترحها كلّ من التأويلين: تتمثّل مهمّة التأويل النحوي في «ادراك معنى الخطاب انطلاقاً من اللّغة»[2]، ومهمّة التأويل التقني (السيكولوجي) في «فهم تفصيل خطاب متماسك باعتبار أنّه يحتلّ موضعاً في المجموعة المحدّدة لأفكار الكاتب»[3]. والمؤوّل الماهر هو الذي يحقّق المهمّتين معاً، إذ إنّ كلّ واحدة توضّح الأخرى؛ وذلك بالرغم من أنّ كل ميدان يتضمن صعوبات خاصة ويوجه البحث على نحو مغاير. فمن ناحية يجب اكتشاف قوانين اللغة، والمشاكل التي تثيرها، كاللاتحدّد أي خاصيّة العناصر الماديّة، والالتباس أي خاصيّة العناصر الصّوريّة (الكلمات والجمل)؛ ومن ناحية أخرى يجب إدراك فكر الكاتب الذي يبدو من خلال هيكل الخطاب من حيث إنّه يشهد بتركيبة الفكر ويعبّر عن ذاتيّة الفرد.

ففي حين أنّ منهج التأويل النحوي الذي يستند إلى نظريّة اللّغة يسعى إلى «تحديد ما هو نحوياً غير محدّد انطلاقاً مما هو محدّد»[4]، تتمثّل مهمّة منهج التأويل التقني أو السيكولوجي في إعادة تركيب الإنتاج الفكري وإبراز المبدأ الذاتي والموضوعي كما يتجلى من خلاله (الذاتي: ما يعبّر عن الذّات؛

(١) الموضع نفسه.
(٢) الهرمينوطيقا، ص ٧٨.
(٣) المرجع نفسه، ص ٩٧.
(٤) المرجع نفسه، ص ٧٨.

والموضوعي: ما يتعلّق مباشرة بعرض الموضوع).

يعني ذلك أنّ التأويل التقني يصبو إلى الجانب التعبيري للخطاب. وهذا الجانب لا ينحصر في الأنا المتكلم من حيث إنّه يدافع عن منظور معيّن للأشياء وإدراك معيّن للّغة، بل يترجم كذلك عن أحوال نفسيّة. وبالتالي، فأنّ التأويل في هذا السياق لم يعد يهتم بالخطاب ومعناه بقدر ما يسعى إلى فهم المتكلّم، بما أنّ الخطاب يمثّل جزءاً من ذاتيته. إنّ المتكلم يعبّر عن ذاته عبر أسلوبه أي عبر تركيب اللغة واستعمالها.

وهكذا يتغلب التأويل التقني على التأويل النحوي بما أنّ فهم الذاتيّة يحقّق الغاية الأخيرة لكلّ الأساليب: «يتمثّل الفهم الكامل عندما ندركه في قمّته في فهم المتكلّم أكثر ممّا قد فهم نفسه»[1].

إنّ فهم الخطاب يعني حينئذ: رفع الأساليب الداخليّة لإبداع الخطاب إلى مستوى الوعي، واستطاعة أن نبيّن كيف تكون هذه الأساليب موجّهة من طرف اللغة وكيف أنّها توجّه بدورها اللغة.

والهدف الأخير، الذي على ضوئه يصبح التأويل النحوي والتأويل السيكولوجي مرحلتين ضروريتين، ليس معنى النص، بل فهم الآخر كمؤلف مبدع، وهو فهم يتمّ بفضل تحليل شروط الإبداع. والرسالة التي يحملها الدرس في الهرمينوطيقا العامة تتضمن وجوب ممارسة مسالك التأويل وإعدادها من أجل تحقيق هذا الهدف: «غير أنّ منهجاً لا يسعه بالتأكيد أن يرى النّور إلا بالتداخل التامّ بين اللغة في موضوعيتها ومسار الانتاج الفكري كوظيفة الحياة الفكريّة الفرديّة في علاقتها بجوهر الفكر ذاته؛ إلى حد أنّنا نستطيع أن نعرض، انطلاقاً من الطريقة المتوخّاة للتأليف بين الأفكار وتبليغها، الطريقة التي يجب علينا أن نسلكها لفهم هذه الأفكار»[2].

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٠٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٧٣.

٢ ـ ديلثي (فلهلم) [١٨٣٣ ـ ١٩١١]:

يُعتبر ديلثي، تلميذ شلايرماخر، من المنتمين إلى مجال الهرمينوطيقا استناداً إلى تصورّه لـ «الفهم» الذي يُمثّل مقولة مركزيّة توجّه كلّ مؤلَّفِه. وبالفعل قد كان ديلثي بعد شلايرماخر، من السبّاقين إلى حيث تحقيق التقاء التأويل الفيلولوجي بالفهم المقابل للتفسير الذي يمثّل الطريقة المفضّلة لدى علوم الطبيعة: «أريد الآن أن أبيّن التطور التاريخي المنتظم للهرمينوطيقا، كيف أنّ الحاجة إلى فهم عميق وأكيد ولّدت المهارة في فقه اللغة التي استخرجت منها قواعد تمّ اخضاعها لهدف محدّد من جانب الوضع المؤقت للعمل، إلى حين منحها تحليل الفهم قاعدة يقينية»[١].

وموقف ديلثي يخضع لتأثير عملية تنظير العلوم الانسانيّة والاجتماعيّة. فبعد أوغست كونت الذي نقد ديلثي مذهبه الوضعي، يحتلّ هذا الأخير المرتبة الأولى في مجال أبستمولوجيا العلوم الانسانيّة والاجتماعيّة؛ وهو الذي قام بتعميم مفهوم الهرمينوطيقا على كامل العلوم الانسانية (أو العلوم الروحية) التي تتعلّق بمقولة الفهم بدلاً من التفسير. إلاّ أنّ هذا التعارض المبدئي الذي أقامه ديلثي بين الفهم والتفسير لم يمنعه من الإقرار بأنّ الفهم الموافق للتأويل يمثّل على نحو ما تفسيراً: «إنّ المناهج التأويليّة تشكّل مع النقد الأدبي والفيلولوجي والتاريخي كلاً يؤدي إلى تفسير الظّواهر المتفرّدة. بين التأويل والتفسير، ليس هناك حد صارم، بل مجرّد تباين تدريجي»[٢].

ففي حين يمثّل الفهم مهمة لا حصر لها، يحدّدد التفسير دائماً انطلاقاً من فهم أو من مستوى معيّن من الفهم؛ لذلك، ليس هناك تنافر أساسي بين العلوم الوصفية والعلوم التفسيرية بمقدار ما أن الفهم يتمتّع بالامتياز بالنسبة للتفسير.

---

(١) فلهلم ديلثي. عالم الروح، الجزء الأول، ص ٣٢٢.

(٢) الموضع نفسه.

وفي سياق العلوم الإنسانيّة أو علوم الروح، يعتبر ديلثي كرائد التيارات المعاصرة الخاصّة بفلسفة التاريخ. وقد هدف، على غرار ما فعل كانط بالنسبة للعقل المحض، إلى إعداد تنشئة النقد التاريخي للعقل. ومن هنا كانت الأهميّة التي منحها ديلثي للمظهر «الموضوعي» والتاريخي لما يسمّى بـ«الطبيعة الإنسانيّة». وتأكيده على تاريخيّة الوجود الانساني وعلى ضرورة فهم الانسان بوصفه موجوداً تاريخياً في جوهره، يتألف وجوده من سلسلة متصلة الحلقات تحتوي على ماضٍ وحاضرٍ ومستقبلٍ، وتقع في علاقات مع الآخرين ومع الطبيعة. وعليه فليس هناك أي «معطى مباشر»، بل هناك دائماً معطيات مرتبطة بالزمان والمكان.

وهو بذلك إنما سعى إلى إقامة «فلسفة الانسان ككائن تاريخي»، حسب عبارة ريمون آرون Raymond Aron، وإلى تأسيس ابستمولوجي جديد يصحّ بالنسبة للحكم «التاريخي» الذي من شأنه أن يثير إشكالية تحوم حول التباس التاريخي بما هو كذلك؛ فهو خارجي وباطني في آن واحد: خارجي كمسار حدثي، وداخلي كمسار واع وحامل لمعنى.

ولتلك الاشكاليّة يستجيب الفهم: «إنّنا نسمي فهماً المسار الذي ندرك من خلاله ما هو باطني استناداً إلى علامات خارجيّة»[1]. وهو بذلك يعبّر عن التعارض الفرويدي بين ما هو ظاهر وما هو كامن، فيصبح الفهم حينئذ تأويلاً.

والتأويل هو النهج الأساسي لكلّ العلوم التي تُدعى بـ«الروحيّة»، أي «مجموع الدراسات التي يتمثّل موضوعها في حقيقة التاريخ والمجتمع». وهذه العلوم تتضمّن معرفة بالعلامات، بحياة العلامات داخل المجتمع، أي «سيميولوجيا» يمكننا انطلاقاً منها أن نرتقي إلى المعنى. إلاّ أنّ العلامات نفسها تؤدي إلى تأويلات مختلفة؛ وبالتالي، فإنّ مسألة المعرفة الموضوعيّة ذات القيمة العامة تكمن في معالجة المعطى الحسّي الأصلي.

وهنا يتدخّل مفهوم أساسي آخر في فلسفة ديلثي وهو مفهوم الحياة

(١) المرجع نفسه، ص ٣٢٠.

المرتبط بفكرة الكلّ، إذ إنّ المرور من المحسوس إلى المعقول يمتثل وجوباً لقاعدة تمليها الحياة: علاقة الجزء بالكلّ والكلّ بالجزء. إنّ الفهم لا يتمثّل في ربط شيء بآخر، بل في إرجاع شيء إلى مجموع: «استخلاص الكلّ من الجزء ثمّ الجزء من الكلّ. فالكّل الذي يشكلّه أثر ما يتطلّب بالفعل العودة إلى فرديّة المؤلِّف، إلى المجموعة الأدبيّة التي ينتمي إليها... إنّ الفهم ينتج إذن عن الكلّ الذي ينتج هو ذاته رغم ذلك عن الجزء»[1].

والحياة بالنسبة لديلثي «تبدو كدينامیکا تتهيكل بذاتها، ولا يسعها أن تؤوّل إلاّ بصورة غير مباشرة من خلال العلامات والانتاجات»[2] التي تمثّل تجسيداً لها وتعبيراً عنها: «إنّ شلايرماخر وديلثي علّمانا كذلك أن نعتبر النصوص والوثائق والآثار كتعابير عن الحياة مثبّتة بواسطة الكتابة»[3].

وبذلك، فإنّ ديلثي قد توخّى ما يسميه بول ريكور بـ«الطريق الطويل» المقابل للطريق القصير؛ طريق «الانطولوجيا المباشرة» كما تتجلّى عند هيدغر (انطولوجيا الفهم كنمط وجود). فهو ينظر إلى الحياة كمسار من التموضع، وبذلك لا يهمل المستوى الابستمولوجي لصالح المستوى الانطولوجي، ويبقى على صعيد «الانطولوجيا غير المباشرة»، حسب تعبير مرلوبونتي.

وفي هذا السياق ذاته، يمكن ادراج ملاحظة نيتشه بأنّ الحياة ذاتها تأويل بما أنّ جوهرها إرادة قوّة، وهذا الجوهر يرتدي خاصيّة منظوريّة: لا وجود لوقائع أو ظواهر؛ كلّ ما هناك «رؤية منظورية» و«معرفة منظورية». «ونيتشه من جانبه يعالج القيم كتعابير عن قوّة وضعف إرادة القوّة التي يجب تأويلها. بل أكثر من ذلك، إنّ الحياة هي ذاتها عنده تأويل، وبذلك تصبح الفلسفة تأويل التأويلات»[4].

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣٣٥.

(٢) بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص ٨.

(٣) بول ريكور، صراع التأويلات، ص ١٥.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٦.

وهذا التأويل يفترض نقداً جذرياً للّغة بمقتضى تفكيكٍ للرموز يبرز الأوهام التي يتعلّق بها المتكلّم الذي يمنح اللغة ثقته.

إلاّ أن ديلثي لم يطرح بوضوح العلاقة بين إشكاليّة الفهم وإشكاليّة اللغة. فالفهم عنده ليس نشاطاً لغوياً بقدر ما هو استطاعة التسرّب إلى الحياة النفسيّة: «إنّ إدراك الواقع يمثّل بالضرورة اكتشاف الحياة الحميميّة التي تختفي وراء المظهر الباطني للمؤلِّف الخاص ولمجموع المؤلَّفات. وهذه الحياة تختلف باختلاف مجالات الانتاج: فهي عند الشاعر الملكة الإبداعية، وعند الفيلسوف نظرته الشاملة إلى الانسان والحياة، وعند الرجل النشيط موقفه العملي تجاه الواقع»[1].

فإذا ما تناولنا على سبيل المثال تأويل الشعراء واستكشاف فكرة قصيدة شعرية استناداً إلى القاعدة التي تدعو إلى فهم مؤلِّفها أكثر ممّا قد فهم هو ذاته، فإنّنا سنلاحظ أن هذه الفكرة «لا توجد في شكل تفكير مجرّد، بل ككل لاشعوري يؤثّر على تنظيم المؤلَّف وينكشف عبر مظهره الباطني. والشاعر لا يحتاج إلى أن يكون واعياً بذلك ولن يكون كذلك بالتمام أبداً. فالشارح هو الذي يستخلص الفكرة، ولربما يمثّل ذلك انتصار الهرمينوطيقا. إنّ القواعد التي تشرف حالياً على السّعي وراء الكلّية يجب إذن أن تكتمل بعرض المناهج المبدعة للمؤلِّفين العباقرة الذين نجدهم في مختلف الميادين»[2].

ومع أن ديلثي أكّد على هذا النحو على ضرورة الاهتمام بالمظهر الباطني للمؤلَّف الكاشف عن الحياة الحميميّة لصاحبه، فإنّه قد أدرج مفهوم النصّ في سياق العمليّة التي تربط بين الفهم والتأويل: «يحوم فن الفهم حول تأويل الشهادات الإنسانيّة التي تمّ الاحتفاظ بها بواسطة الكتابة»[3].

إنّ فهم الآخر، الذي هو في علاقة متبادلة مع التجربة المعيشة، «يتوجّه

(١) ديلثي، عالم الروح، ص ٣٣٧.

(٢) الموضع نفسه.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣٢.

إلى مجموعات رمزية وليس مباشرةً إلى مجموعات نفسيّة»[1]، بحيث إنّ المنحى السيكولوجي للفهم الذي نسب إلى ديلثي لم يدفعه رغم ذلك إلى الوقوع في خطأ المذهب النفسي (مذهب من يردّ المسائل الفلسفيّة إلى مسائل نفسيّة)، بل على العكس: «يقوم ديلثي بنقد واضح للمذهب النفسي لأنّه فهم بأنّ كلّ تجربة معيشة تُهيكَل من طرف مجموعات رمزيّة»[2].

٣ ـ غدامر (هانز جورج) [١٩٠٠ ـ]

إنّ نظرية غدامر، كما تبدو من خلال مؤلفه الرئيسي الحقيقة والمنهج، تريد أن تكون «هرمينوطيقا» عامّة، لا مجرّد تفكير من الدرجة الثانية يتعلّق بتفسير النصوص L'exégèse. وهي تسعى إلى إبراز العنصر المشترك بين كلّ أنماط الفهم، وإلى إعلان أنّ الفهم ليس بسلوك ذاتي تجاه «موضوع» نفترض أنّه معطى، بل هو ينتمي إلى وجود ما هو قابل للفهم. كما أنّها تتخلّى عن المقتضى المعياري L'exigence normative بحيث إنّ المسائل «النقدية» المألوفة في ممارسة التأويل ليست من شأنها. إنّ البنية التأويليّة La constitution herméneutique لوجودنا بوصفه وجوداً في العالم لا تحتاج إلى تبرير؛ والعقل التأويلي لا يحتاج هو كذلك إلى تشريع، إلاّ في حالة مجابهة خطاب العلم الذي يدرج مفهوماً للتجربة مغايراً لتصوّر الخطاب التأويلي لها.

وفي هذا السياق يؤكد غدامر على ضرورة التمييز بين قوّة الحقيقة التي يتضمنها الفهم وبين تقنيات البحث ومناهجه المقرّرة من جانب «علوم الروح» المزعومة: «إنّ العلوم الإنسانيّة تلتقي ببعض الأصناف من التجارب القائمة خارج العلم، بتجربة الفلسفة، بتجربة الفنّ وبتجربة التاريخ ذاته؛ وهي كلّها أنواع من التجارب تعلن عن حقيقة لا يمكنها الخضوع إلى التثبّت بالوسائل

---

(١) هابرماس، المعرفة والمنفعة، ص ١٨١.

(٢) الموضع نفسه.

الميتودولوجية للعلم»[1]. إنّ الفهم ليس منهجاً مكمّلاً لمناهج علوم الطبيعة. وديلثي من هذه الناحية قد فشل في تقسيمه للمنهج العلمي بإقامة تعارضٍ بين علوم الروح وعلوم الطبيعة.

فالمعارضة الجذريّة التي يجب أن نخاطر بها تخصّ «الحقيقة والمنهج»، بحيث إنّ البنية المشتركة التي توحّد بين الظواهر التأويليّة تتمثّل في مقاومة الحقيقة والمعنى لكلّ محاولة اقتحام من طرف العلم.

وغدامر يجابه بذلك مسألة تجربة الحقيقة كما تبدو خارج العلم بالقيام ضدّ علموية الفكر الحديث، والاعتقاد بأنّ المنهج العلمي هو المنهج الوحيد القادر على ضمان تجربة الحقيقة.

وهكذا تبرز ملامح النزعة التأويليّة الكليّة L'universalisme herméneutique.

إنّ الأمر يخصّ كلّية المساءلة التي تعبر كلّ حقول المعرفة. وهذه الوظيفة الكشفيّة، أي الموجّهة للبحث heuristique، تخص التجربة الانسانية ككل، ولا يمكنها أن تنغلق داخل حدود معارف محليّة تعمل وفق معايير خاصة: هرمينوطيقا لاهوتية أو قضائية أو أدبية أو تحليليّة...

إنّ الهرمينوطيقا الفلسفية تضطرّ إلى مجاوزة تعدّد المناهج وتقنيات التأويل باتجاه كلّية شعور تأويلي يجد في البنية اللغوية للعالم la constitution langagière du monde ضماناً لفعاليته: «إنّ طبيعة الأشياء ذاتها تجعل من حركة الفهم حركة شاملة وكليّة»[2]. لذلك ينزع طموح الهرمينوطيقا بأكمله إلى فهم الفهم.

وهذه المهمّة لا تتمثّل في بسط إجراء يخصّ الفهم: «إذا اتّخذنا الفهم كموضوع تأمّل، فإنّ الهدف لا يتمثّل في إعداد تقنية للفهم على النحو الذي

(١) غدامر، الحقيقة والمنهج، ص ٢١.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٠.

كانت تسعى إليه الهرمينوطيقا القديمة ذات الطابع الفيلولوجي واللاهوتي»[1]، وإنّما في إبراز شروط إمكان الهرمينوطيقا، أي الشروط التي تسمح بحدوث الفهم؛ بحيث يتحوّل السؤال: ماذا يجب أن نفعل لكي نفهم؟ إلى سؤال آخر يستند إلى ألفاظ كانطية: كيف يكون الفهم ممكناً؟ «وهو سؤال سابق على كلّ موقف تتخذه الذاتيّة في أي مجال يتمّ فيه استعمال الفهم بما في ذلك الموقف الميتودولوجي الخاص بالعلوم القائمة على الفهم وقواعده ومعاييره»[2]. وإلى هذا السؤال ينضاف سؤال آخر: هل إنّ ما يتمّ فهمه قابل لإقرار شرعي من وجهة نظر الفلسفة؟ إن «كون الظاهرة التأويليّة من واقع العصر يتمثّل من وجهة نظري في أنّ تعميق ظاهرة الفهم وحده يسمح بمثل هذا التشريع»[3]. وهذا التعميق سيحدّد جملة من الاعتبارات أوّلها: «لكي يكون الفهم ممكناً، يجب أولاً أن يوجد شيء يتحدّث إلينا. ويمثّل هذا الشرط أبرز شروط الهرمينوطيقا»[4]. كما يؤدي هذا المقتضى إلى تعليق كليّ لأحكامنا المسبقة.

إلاّ أنّ غدامر يميّز بين نوعين من الأحكام والتصورات المسبقة:

الحكم المسبّق كحكم سابق لأوانه prématuré. وهذا الحكم يمثّل عائقاً ابستمولوجياً بالمعنى الباشلاري، أي أنّه يعرقل النفاذ العلمي إلى حقيقة الأشياء «الموضوعية».

- الحكم المسبق كشرط امكان الحكم. وهو بذلك يشكّل فهماً مسبقاً précompréhension وظيفته أن يسمح بتوجّه فكري، لا أن يفرض تفكيراً معيّناً.

ومن بين شروط الفهم كذلك إعادة الاعتبار لمفهوم التقليد. ولا يعني ذلك العودة إلى دغمائية العقل، وإنّما الانتماء إلى عالم من الفهم هو أشدّ

(١) المرجع نفسه، ص ٢٢.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٠.
(٣) المرجع نفسه، ص ٢١.
(٤) المرجع نفسه، ص ١٣٩.

أهمّية من تجربة سوء الفهم التي أكّد عليها شلايرماخر. كما أنّ أوضاعاً مثل: الاتفاق (مع أو على)، الإصغاء، ترجمة لغة إلى أخرى (نسمّي مؤوِّلاً من يقوم بالترجمة أو بأداء أثر موسيقي أو مسرحي)، تسمح كلّها بالاندماج العيني في المسألة العامة للفهم التي تتخذ دائماً شكل صراع ضدّ البعد والميزة الغريبة والمجهولة لما لم يحدث فهمه بعد. إلاّ أنّ هذا الصراع من أجل إبراز المعنى الحقيقيّ للنّص أو الإبداع الفنّي يمثّل مساراً غير محدود إذ إنّ مصادر جديدة للفهم تنشأ باستمرار.

على هذا النحو يصبح من الممكن التحدّث عن «عقل تأويلي» من شأنه أن يكسب سعة كليّة، بما أنّ الفهم قابل لأن يمارس في كلّ الميادين (بما فيها العلم)؛ وهو يحدّد أسلوباً فكرياً متميّزاً لا يمكن أن نخلط بينه وبين الفكر التأملي والترنسندنتالي.

وغدامر يبحث من خلال الفهم الذي يحدث لدى الإنسان، بخصوص التقليد التاريخي الذي ينتمي إليه وممارسة الحسّ الجمالي، عن الأنماط الكبرى للفهم: إنّ مقاربة أثر فنّي أو وثيقة من الماضي تمثّل حدثاً تاريخياً جديداً ينتمي إلى تاريخ هذا الأثر أو تلك الوثيقة، مثلما ينتمي إلى تاريخ التأويلات ذاته.

في هذا السياق يندرج مفهوم «الوعي بالتحديد التاريخي»: إنّ كلّ فعل تأويلي بخصوص آثار الماضي والوثائق المتعلّقة به يمثّل توسّطاً جديداً une nouvelle médiation يحدث في صميم عامل اللغة باعتبارها الوسيلة التي تسمح لوقائع الماضي بأن تواصل وجودها وتأثيرها.

ولذا، فإنّ المسألة التاريخيّة تقتضي وضع مسألة فهم اللغة بجوار الفهم التاريخي والفهم الجمالي: «إن اللّغة هي شرط إمكان ترنسندنتالي للاعتقاد التأويلي الذي يُحدث التوافق بين المؤوِّل والشيء المؤوَّل»[1].

---

(١) جان غرايش، العصر التأويلي للعقل، ص ١٣١.

وأهميّة اللغة التي أدّت بغدامر إلى وضع تماثلٍ جذري بين اللغة والوجود (البنية اللغوية للعالم) تجعله على نحو ما يواصل فكر هيدغر بتصوّر الفلسفة كـ«أنطولوجيا تأويليّة» une ontologie herméneutique. وبالفعل فإن غدامر يثني على أطروحة هيدغر من خلال قوله: «إنّ الانالوطيقا الهيدغرية لزمانية الدّازاين قد بيّنت بصورة مقنعة حسب رأيي أنّ الفهم ليس نمطاً من بين أنماط سلوك الذّات، وإنّما نمط وجود الدّازاين ذاته. بهذا المعنى جرى استعمال مفهوم الهرمينوطيقا. فهو يعيّن الحركة الأساسيّة للوجود التي تشكّله من حيث تناهيه وتاريخيته، وتحتضن مجموع تجربته بالعالم. ولا يجب أن نرى في ذلك أيّ تعسف أو تعميم متكلّف: إذ إنّ طبيعة الأشياء ذاتها تجعل حركة الفهم شاملة وكليّة»[1].

أمّا بخصوص التأويل، فيرى غدامر «أنّه لا يمثل فعلاً ينضاف بالمناسبة إلى الفهم: الفهم هو دائماً تأويل. وتبعاً لذلك، يمثل التأويل الشكل الجلّي للفهم، إذ إنّ اللغة والجهاز التصوّري للتأويل يشكّلان العناصر الهيكلية الدّاخليّة للفهم. وهكذا تغادر مسألة اللغة الموقع الهامشي الذي كانت تشغله اتفاقاً للتحوّل إلى مركز الفلسفة[2]. إنّ اللغة هي إذن الوسط الكلّي الذي تبسط فيه كلّ تجربة تخصّ المعنى وهي «لغة العقل ذاته»[3]، و«كلّيتها تواكب كلّية العقل»، أو بلفظ آخر: «إنّ الوعي التأويلي يُسهم في شيء يُشكّل العلاقة العامّة بين اللغة والعقل»[4].

(١) المرجع نفسه، ص ١٠.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٤٩.
(٣) المرجع نفسه، ص ٢٥٠.
(٤) الموضع نفسه.

الفصل الثاني

الهرمينوطيقا والابستمولوجيا

ـ ١ ـ

مقاربة عامة للمسألة

إنّ الهرمينوطيقا التي تتحدد مهمتها في الفهم والتأويل، أي في البحث عن المعنى بالاستناد إلى حقل اللغة وتحويل كلّ الظواهر إلى نصوص، تتناول بالضرورة إشكالية العلاقة بين الفهم والتفسير باعتبار أنّ «غاية التفسير الفهم والإفهام... وسبيله تعيين مدلول الشيء بما هو أظهر منه حتى يصبح المجهول معلوماً والخفّي واضحاً»[1].

وهذا العنوان «الهرمينوطيقا والابستمولوجيا» يوحي في حدّ ذاته بإشكاليّة تعود إلى تعدّد وجهات النظر والمجالات التي، انطلاقاً منها، تطرح مسألة علاقاتهما المتبادلة. وهو أمر ليس بالهيّن، إذ إنّ لفظة «هرمينوطيقا» يتعلّق استعمالها بعدّة مستويات:

ـ مستوى ميتودولوجي: من حيث إنّها تعيّن منهجاً معيّناً أو صنفاً من المناهج يستمدّ نموذجه من الأشكال المختلفة لتأويل النّصوص، حيث تتمثّل المهمّة في إبراز معنى غير معطى بصفة مباشرة.

ـ مستوى ابستمولوجي: عندما نستعمل لفظة «هرمينوطيقا» للدلالة على نمط التفكير (أو النظر العقلي) المتعلق بالمناهج التأويليّة، من أجل تأسيسها وتبريرها، وبالتالي تحديد المبادىء العامة لمناهج البحث في مجال تفكيك الرموز.

---

(١) جميل صليبا، المعجم الفلسفي.

ـ مستوى فلسفي: تعيّن من خلاله نمطاً من الفلسفة حيث تجد المهمّة السابقة ما يشرّعها انطلاقاً من نظرة خاصّة للوجود أو الشعور أو العقل أو الحقيقة. والابستمولوجيا من ناحيتها تمثّل بالمعنى العام مادّة تهدف إلى أيضاح طبيعة النهج المعرفي la démarche cognitive وأنماطه، من أجل إبراز المبادىء التي تعلّل الممارسات المعرفيّة الفعليّة وفق تنوّعها.

والابستمولوجيا، بحصر المعنى، تناظر التفكير المتعلّق بالممارسة العلميّة كممارسة معرفيّة خاصّة من حيث إنّه يطرح جملة من المسائل من بينها مسألة علميّة الخطاب: ما الذي يسمح بتحديد ما من شأنه أن يجعل الخطاب خطاباً علمياً؟ وهل هناك نموذج واحد أم عدة نماذج من العلميّة؟ إنّ النظريّة التقليديّة تجزّىء المواد العلميّة إلى ثلاثة قطاعات حسب طبيعة موضوعاتها: العلوم الصّورية، العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. وفي حين أنّ التمييز بين العلوم الصوريّة والعلوم الحاوية لمضمون يبدو غير قابل للنزاع، فإنّ مسألة التفرقة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانيّة ترتدي طابعاً جدالياً.

ومهما كان من أمر هذا الجدال، فإنّ ما يجب الاعتراف به هو أنّ عدّة مواد علميّة (أو معتبرة كذلك) تستدعي مناهج تتعلّق بمفهوم الهرمينوطيقا. فابستمولوجيا هذه العلوم تطابق هرمينوطيقا المستوى الثاني.

ولكن من ناحية أخرى، يمكن اعتبار الابستمولوجيا كمتعلّقة هي ذاتها بالهرمينوطيقا، لأنّ العلم كممارسة «يسكنه» معنى يدعو إلى تأويل؛ ولا يمكن للابستمولوجيا أن تقتصر على وصف خالص لنهوج ناجحة، بل لا بدّ لها أن تُدرك أين تتمثّل في آخر الأمر المسألة الأساسية بالنسبة لهذه العلوم؟ وهي تسعى إلى إبراز معيارية محايثة Une normativité immanente لا تصدر عن سلطة عليا أو قرار سابق، وإنّما تكمن في مشروع مقوّم لا يمكن إدراكه إلاّ من خلال الكيفيّة العينيّة لمباشرته التي تكون بمثابة العلامات المعلنة عنه.

ومثل هذه الاعتبارات تدلّ على القرابة القائمة بين الابستمولوجيا والهرمينوطيقا، وتهيء لتفحّص العلاقة التي تربط بين التفسير والفهم.

ـ ٢ ـ

إشكاليّة الفهم والتفسير

في إطار مقاربة أولى لهذه الإشكاليّة، يبدو أنّ الفهم والتفسير يحدّدان مسارين متعارضين من شأنهما توضيح الاختلاف القائم بين العلوم الانسانيّة والعلوم الطبيعيّة.

إلاّ أنّه بإمكاننا أن نتبيّن زيف هذا التّعارض وأن ندرك التّضامن الذي يربط بين هذين المفهومين. فيمَ يتمثّل التّعارض، أو على الأقل الاختلاف، إذن؟ كيف يمكن أن نتصوّر القرابة؟ في ذلك يتمثّل موضوع هذا المحور.

١ ـ التّعارض بين الفهم والتفسير

إنّ القسمة الثنائيّة التقليديّة بين الطبيعة والشعور الانساني تحدث على مستوى ابستمولوجي وعلى مستوى انطولوجي.

بالنسبة للمستوى الابستمولوجي، تشير هذه الثنائيّة إلى التفسير بمعنى التّعليل السبّبيّ المميز للعلوم الطبيعية، وإلى الفهم الذي يعني بالنسبة لديلثي إدراك الحياة النفسيّة للغير من خلال العلامات؛ أو بكلمات أخرى إلى كلّ من «التفسير الذي يسعى إلى تحديد شروط ظاهرة، والفهم الذي من خلاله ينجح الفكر العارف في تمثّل المدلولات القصديّة الأساسيّة بالنسبة للنشاط التاريخي والعيني للإنسان»[1].

---

(١) Le senne, *Caractérologie*, p.27، مذكور في معجم لالند.

يبدو أنّ هذا التعارض يلتحق بالتعارض الموجود بين العقل الاستدلالي والحدس التعاطفي؛ بين المجرّد العقلي والمحسوس الوجودي.

وهذه الثنائيّة الابستمولوجيّة تتدعّم باعتقاد انطولوجي في أنّ مواضيع صنفَيْ المعرفة المشار إليهما سالفاً متعارضة على نحو صارم (لا يقبل الردّ) بحيث إنّ الفارق الانطولوجي يؤدّي إلى فارق ابستمولوجي.

وبينما يدّعي التفسير غياب قطيعة ابستمولوجية بين العلوم الطبيعيّة والعلوم الإنسانيّة (التفسير حاضر في المجالين)، يؤكّد الفهم على خصوصيّة العلوم الإنسانيّة.

ما هي أهميّة هذه الثنائيّة بالنسبة للهرمينوطيقا؟ يرى ديلثي أنّ الهرمينوطيقا هي منهج العلوم الإنسانيّة والتفسير منهج العلوم الطبيعية.

عموماً، يتأسّس هذا التباين على التمييز بين ما هو معطى وما يلزم أن نأخذه بعين الاعتبار مهما كانت قدرتنا على تغييره (العالم)، وبين إمكانياتنا الخاصّة للتدخّل في هذا المعطى.

ويتحكّم هذا التمييز في تفرّع متوجّه إلى كلّ من فكرة الطبيعة كمنظومة من الظواهر خاضعة لقوانين وفكرة النشاط الإنساني كبادرة محوّلة بالقوّة (أي قادرة على التحويل)، فيتخذ البحث وجهة مزدوجة: فهو يتمثّل من ناحية في تجسيد فكرة الطبيعة بالكشف عن الأشكال البيّنة للانتظام الذي يشكّلها، كما يتمثّل من ناحية أخرى في اكتشاف الكيفيات التي يندرج النشاط الإنساني وفقها في مجرى الأشياء ليترسّب في آثار دائمة وثابتة وينعكس في حتميات إضافيّة.

وهذا التوجّه المزدوج للبحث سيتجلّى في توجّهٍ مزدوجٍ للخطط الميتودولوجية. من ذلك ينشأ التمييز بين الفهم والتفسير:

ـ الفهم: عندما يتعلّق الأمر بالنشاط الإنساني، تتمثّل الخطّة في الصعود من الأشكال المتموضعة إلى مستوى إنتاجها، كإرجاع حتميّة اقتصادية مثلاً إلى

مسار تنافسي un processus concurrentiel، أو استعادة مراحل صراع أو رهانات سياسة معيّنة انطلاقاً من وثائق أو شهادات متعدّدة. أي أنّ الأمر يخصّ في هذا السياق ايضاح الشكل المتموضع الذي يبدو في الأول كعلامة ضالّة باستعادة المسار الذي يستند إلى مقاصد ومشروعات وإرادات نستطيع بشأنها إعداد فرضيات.

وبذلك (أي بفضل هذه الاستعادة) نعمل على إظهار معنى ما كان يمثّل مجرّد موضوع ملغز ومثير وإشكالي.

ـ التفسير: ومن ناحية أخرى عندما يتعلّق الأمر بالطبيعة، تتمثّل الخطّة المرغوب فيها في إقامة افتراضات تخصّ قوانين من شأنها أن تتحكّم في إنتاج مسارات ملاحظة يثير حدوثها مشكلة بالنسبة إلينا.

والطريقة الوحيدة التي تبيّن أنّ مساراً معطى قابل للتضمّن في داخل قانون تتمثّل في إعادة انشائه انطلاقاً من هذا القانون.

وما يطالب به التفسير هو إزالة كثافة الواقعة التي، عندما نعتبرها من حيث تفرّدها، لا تمثّل غير ظهور خالص في الحقل العام للتجربة. والوسيلة التي بدت فعّالة حسب تاريخ العلوم تتمثّل في اللّجوء إلى إجراءات من شأنها أن تزيح الواقعة عن عزلتها وتبرزها كلحظة من مسار يخضع تسلسله لشروط عامة. وعندما ندرك كيف أنّ المسار المولّد للواقعة ينتجها فعلاً، ندرك كيف يتسنى لنا أن نحقّق منشأها من جديد.

٢ ـ صلة التقارب بين الفهم والتفسير:

ولكن ما هو جدير بالملاحظة أنّ فكرة التفسير خاضعة هي ذاتها لشرط يُمكن أن يتحوّل عند الاقتضاء إلى معيار: يكون مبدأ ما تفسيرياً بمقدار ما يجعل من الواقع واقعاً معقولاً؛ والمعقولية تتمثّل في جعل الفهم ممكناً: «إنّ غاية التفسير الفهم والإفهام، وهو أن يصير الشيء معقولاً»[1].

---

(١) جميل صليبا، المعجم الفلسفي.

إنّ الغاية الباطنيّة للتفسير هي إذن الفهم. ولكن هل يمكننا أن ندرك على هذا النحو لفظة «فهم» عندما نسعى إلى التقاط معنى مثل ما هو الحال في النهج التأويلي، أو عند ما نسعى إلى التقاط معقوليّة ذاتيّة intrinsèque مثل ما هو الحال في المسار التفسيري.

إنّ الأمر يتعلّق بالمجال الذي نستند إليه. فإذا ما خصّ الأمر التفسير في مجال العلوم الإنسانيّة، أي تحديد شروط ظاهرة، يكون مقتضى الفهم، من حيث إنّه يكمن في البحث عن التفسير نفسه ليؤسّسه ويبرّره، هو بالضبط مقتضى ايضاح المعنى الذي من خلاله يلتحم بل يتداخل كل من النهج التفسيري والنهج التأويلي. عل هذا النحو، تبرز علاقة العلوم الإنسانيّة بالهرمينوطيقا؛ وهذه العلاقة هي من طبيعة جدليّة إذ إنّ الهرمينوطيقا بدورها «تتولّى مهمّة إدراج نتائج ومسلّمات كلّ العلوم التي تحاول تفكيك علامات الانسان وتأويلها في صميم مشروعها»[1].

ولكن عندما يخصّ الأمر العلوم الطبيعية، يجب علينا أن نأخذ بعين الاعتبار الفرق القائم بين مجال النشاط الإنساني ومجال الطبيعة، بحيث لا يصحّ القول بأنّ فهم ظاهرة هو التقاط معناها مثلما نقول إنّ فهم نص هو تفكيك دلالته. اننا في واقع الأمر بإزاء شكل معيّن من الاثنينية dualité (كون الشيء الواحد مشتملاً على حدّين متقابلين أو على مبدأين مستقلّين) لا يهمّ الفهم والتفسير بقدر ما يهمّ كيفيتين من الفهم ذاته.

إنّ الأمر يهمّ في الحالتين، وبالنسبة لذات الممارسة العلميّة، تملكاً مجدّداً لمسار متموضع: يهمّ في حالة ما إعادة انشاء خياليّة لنسق معيّن (علوم الطبيعة)، وفي حالة أخرى تتمثل العمليّة في نوع من الاضطلاع الخيالي بتاريخ معيّن كتاريخ أزمة اقتصادية أو تطوّر نظام من القرابة un système de parenté على سبيل المثال.

---

(١) بول ريكور، صراع التأويلات، ص ٣٢٥.

ومثل هذه المهمّة تستند بالضرورة إلى نصوص لا بغاية التقاط الأغراض الذاتيّة للمؤلِّف، كما هو الحال في الهرمينوطيقا الكلاسيكيّة، وإنّما لتركيبها (النصوص) بطرق مختلفة (إذ إنّ مقصد المؤلِّف لا يُحدّد التأويل الصحيح). ووجوب تركيب نصّ ما يعود إلى أنّه يحتوي على رموز وتعابير ذات دلالات متعدّدة، وإلى أنّ تعدد معاني النصّ يفتحه على قراءات وتأويلات مختلفة ولو أنّها متفاوتة من حيث المصداقيّة، بحيث يحتفظ النصّ على الدوام بطبيعته الجداليّة polémique والتأويل بقابليّته للتفنيد.

خلاصة القول: ١) يحدث الفهم والتفسير في كلّ من العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية ـ ٢) هناك علاقة جدليّة بينهما في داخل كلّ علم ـ ٣) يُمكن إثبات أحادية معنى التفسير بالنسبة لهاتين الفئتين من العلوم في مقابل ازدواجيّة معنى الفهم (هناك كيفيتان مختلفتان من الفهم) ـ ٤) إنّ المسار الخاص بالعلوم الإنسانيّة هو الذي يوحّد بينها وبين الهرمينوطيقا.

- ٣ -

مسألة التحليل النفسي

انطلاقاً من هذا الطرح العام، نمّر إلى مسألة المعنى والتأويل في مجال التحليل النفسي كعلم إنساني يؤكّد على أهميّة الرجوع إلى البعد المزدوج للّاشعور وللمَرَضي بالنسبة لكّل محاولة انثروبولوجية. فيترتب عن ذلك جملة من الانعكاسات الفلسفية تخصّ المعنى والحقيقة والذات. . .

ويبيّن لنا الخطاب التحليلي كنموذج أنّ الفلسفة التأويليّة ليست منحصرة في برج عاجي بوصفها نظريّة في التأويل محدَّدة لقواعد عامّة، من شأنها أن تجد تطبيقاً في حقول مختلفة تمارس فنّ التأويل؛ بل إنّها تنشط وتجدّد نشاطها في مجالات أخرى، كما أنّها تعمل خاصّة على الاستفادة منها. ولا ننسَ في هذا المجال قول بول ريكور بأنّ الهرمينوطيقا «تتولّى مهمّة إدراج نتائج ومسلّمات كل العلوم التي تحاول تفكيك علامات الانسان وتأويلها في صميم مشروعها»[1].

إنّ البحث الذي يقوم به التّحليل النفسي يتعذر على الفيلسوف أن يتجاهله وهو الذي يتطلّع إلى فهم الوجود الانساني؛ وذلك من ناحية كون المسار الذي بحكمه يتسنّى للكائن أن يصبح ذاتاً يتحقّق في مختلف مراحله على أساس لاشعوري؛ كما أنّ العوائق التي يصطدم بها تكوين الذاتيّة وعديد التجارب التي يسجلّها الجهاز النّفسي لا تبرز إلاّ في حالات مَرَضيّة وفي شكل أعراض حادّة. من ذلك تتجلّى أهميّة الرجوع إلى البُعد المزدوج للّاشعوري

(١) بول ريكور، صراع التأويلات، ص ٣٢٥.

وللمَرَضي بالنّسبة إلى كلّ انثروبولوجيا فلسفية. ذلك أن «الجنون هو بالدّرجة الأولى إمكانية تكمن في الوجود ذاته»[1].

غير أنّ فرويد يعلن بدون تحفّظ عن تعلّقه بمبدأ الحتميّة والتفسير القائم عليه، ويدرج ضمن العناصر الأساسيّة لنظريّة التحليل النّفسي «الدّلالة التّامة وحتميّة الظّواهر النفسيّة الأشدّ غموضاً واعتباطيّة»[2].

وتبعاً لذلك يجدر بنا أن ننظر إلى الوقائع النّفسيّة السّوية والمَرَضيّة كعلامات يؤدي تأويلها إلى دوافع خفيّة تمثّل شروط وجودها. فالمعنى الحقيقي للسّلوكات المَرَضيّة يجب البحث عنه في العالم النّفسي اللاّشعوري الذي ينير الظاهر اللاّمعقول للأفعال التي يُمكن إدراكها.

ومن هنا، فإنّ مهمّة التّحليل النّفسي التي تجمع بين التأويل والتفسير، أو تؤوّل من أجل أن تفسّر، تكمن في أستحضار «كلام خفيّ» يبدو أنّ الذات البشريّة تحمله في داخلها.. كلام يكون في ترابط مع مسارات نفسيّة لاشعوريّة تحدّد ردود فعل تفلت من مراقبة الذّات. فحقيقة الخطاب الإنساني تتعالى بدون انقطاع على المعنى الذي يدّعي الفكر الواعي منحه إياه؛ والخاصيّة الأساسيّة التي تميّز هذا الخطاب هي عدم شفافيتّه بالنسبة لمن يتفوّه به، إذ إنّ المسارات النفسيّة اللاّشعورية تمارس على الأفعال الفرديّة طاقة وضغطاً لا يمكن للإرادة الواعية مقاومتهما. وتأكيداً على أهميّة اللاّشعور، يقول فرويد: «إنّنا نتقبّل بهزّة كتف كلّ اعتراض يقول أنّ اللاّشعور لا يطابق أيّ واقع بالمعنى العلمي للكلمة، وأنّه ليس سوى أسوأ الفروض وطريقة تعبير؛ وهو اعتراض يستحيل تصوّره في الحالة التي تهمّنا، بما أنّ اللاّشعور الذي نريد إنكار واقعيّته يتمخّض عن نتائج واقعها ملموس وسهل التناول كالفعل الوسواسي»[3].

---

(1) ألفونس دي فالانس، الذّهان، ص ٢٢٧.

(2) ارنست جونز، حياة فرويد ومؤلفاته، ج١، ص ٤٠٢.

(3) مدخل إلى التحليل النفسي، ص ٢٣٩.

والأهمّ من ذلك يتمثّل في معرفة كيف أنّ الخطاب «المزدوج» لفرويد يحتوي ضمنياً على فلسفة للكائن بوصفه ذاتاً قابلة للإدراج في الإشكاليّة التي تهمّنا. إنّ الفرويديّة بصفتها منهج استكشاف النفْس اللاّشعورية تنفي كلّ ذاتٍ أصليّة وكلّ جوهرٍ غير قابل للتبسيط؛ أي أنّها تقف ضدّ الأنا الجوهري المميّز للفكر الميتافيزيقي كمبدأ لـ «قوة الارادة» التي تسيطر على كامل الشخصيّة وتراقبها. إنّ العالم النفسي مليء بالسراب والأوهام، من ضمنها الإرادة والدّافع الذي قال نيتشه بخصوصه إنه «ظاهرة شعوريّة سطحيّة» تخفي «سوابق الفعل». فالتحليل النّفسي يُخضع الذّات لـ«تأويل تاريخي» بإدراج الحتميّة في مشروع «أركيولوجي» ينشد تفسير الحاضر بالرجوع إلى المصدر. في هذا السيّاق يقول أرنست جونز عن فرويد بأنّه «تميّز بحبّ اطلاع ذهني متعلّق بالطريقة التي أصبحت عليها الأمور كما هي»[1]. وهذه الطريقة تقصي أقنوم ذات تمثّل «علّة ذاتها» كنواة مستقلّة عن العناصر التي تندرج في تكوينها. ليس هناك «كوجيتو» أصلي يضع نفسه في حكم يقيني ولا ذات تمثّل «موجوداً» يتمتّع بالدّوام الجوهري ومعطى مباشراً ونهائياً.

إنّ الذات تتكوّن تدريجياً وتبرز من خلال التاريخ النفسي للفرد في علاقة تضايف مع الغيرية والواقع الموضوعي.

فالذات تتهيكل وتجدّد هيكلتها باستمرار من خلال لحظات جدليّة يتمثّل «نسيجها الخلفي» في الممنوع. ولا يمكن للكائن أن يصبح ذاتاً بدون أن يجابه تجارب وصراعات مختلفة، وأن يرتبط بقوى غريبة وحتّى معادية له؛ بما ينجم عن ذلك من كبت يمثّل النّظام المحتوم لنفسيّة حُكم عليها بالتبعيّة تجاه الطّفولة، تجاه الماضي، أي ما هو غير قابل للانقراض. ومن بين هذه القوى الغريبة عن الذّات يمكن أن نذكر اللّغة والقانون: اللغة، من حيث إنّها مؤسسة رمزيّة تضبط سلفاً وتخلّد اندماج الذّات في شراك الاغتراب؛ والقانون الذي

---

(١) أرنست جونز، حياة فرويد ومؤلفاته، ج ٣، ص ٣٥٩.

يفرض التخلّي عن فوضى الطبيعة البيولوجية. والوعي بهذا القانون يتزامن مع مرحلة أوديب التي تبدو في شكل جدليّة بين الرغبة والواقع. وهذه الجدليّة شديدة التأثير على نفسيّة الطفل، إذ إنّ الخيبة والكبت يطبعان وجود «الذات» التي تواجه بصفة جذريّة تجربة القانون والممنوع.

وفي الحالة القصوى لهذه التبعيّة، ينبغي الإشارة إلى نشاط التكرار Compulsion de répétition بوصفه إعادة إنتاج الذكرى المكبوتة في صورة فعل أثناء العلاج، أي عمليّة آليّة ولاشعوريّة من شأنها أن توضّح لنا خضوع الذات للماضي وللحياة النّفسية الطفلية. فالمكبوت اللاّشعوري هو الذي يحتّم النّزوع إلى التكرار.

والعلاج النّفسي، من حيث إنّه يقوم بمهمّة «تحفير» excavation في خبايا النّفس، يضيء البعض من المظاهر الهامّة لهذا الماضي. فهو يعمل على إحداث تحوّل باطني أساسي لدى الشخصيّة، يتمثّل في التحرر من التاريخ الماضي. والتخلّي عن «كينونة» مجهولة. إلا أنّ جملة هذه الاعتبارات من شأنها أن تفرض حدوداً على كلّ محاولة تميل إلى التطبيق الصارم لمبدأ الحتميّة على ما هو «وجودي»، وفي سياق منهج التّأويل الذي لا وجود فيه لـ«وقائع» بما أنّ التّجربة التّحليلّية تحدث في حقل الكلام والعلامات، وليس في حقل الملاحظة كسائر العلوم.

فالتأويل ينتقل من معنى إلى معنى آخر، من الدّال إلى شيء آخر يريد أن يكون المدلول الأصلي. وبالرّغم أنّ الأعراض العُصابيّة مثلها مثل الهفوات والأحلام لها معنى وترتبط ارتباطاً وثيقاً بحياة المريض الحميميّة[1]، فإنّ ذلك لا يسمح بالادّعاء أنّ هذا الدّال يطابقه مدلول واحد مطلق، إذ إن «ظروف الحالة المرضيّة لا بدّ أن تكون عديدة ومتنوّعة أكثر ممّا افترضنا»[2]، كما يقول فرويد.

---

(١) فرويد، مدخل إلى التحليل النفسي، ص ٢٥١.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٥٧.

فالمحلّل ليس السيد المطلق ولا حافظ المعنى الوحيد للنزاعات النفسيّة، وليس هناك معنى ظاهر وإلى الوراء في الماضي البعيد معنى خفي يُدركه نهائياً تحليل ذكيّ. إنّ المدلول يشير إلى اتجاه بدون حدود وإلى طريق خطّي: «إنّ المعنى الظاهر والمعنى الباطن قطبان لمعنى واحد، لا يمكن استحضاره ولا إدراكه إلاّ كمجرّد اتجاه لمعنى يخصّ تاريخاً فردياً تتحقّق جدليّته الكاشفة والمكوّنة من خلال ظروف المعالجة التّحليليّة»[1].

(١) ألفونس دي فالانس، اللّهان، ص ٢٥٧.

الفصل الثالث

الممارسة التأويلية

مقدمة

يتمثّل موضوع الفصل الثالث هذا في استكشاف بعض مجالات تدخّل الهرمينوطيقا، بفضل تحليل يبرز نشاطها ويُبيّن كيف أنها تحدث تحولاً في معالجة بعض المسائل الفلسفيّة، تحولاً ناتجاً عن النظرة المتضمنّة في الفلسفة التأويليّة باعتبارها نظرة جديدة إلى الشعور والخطاب والوجود. أي أنّنا سنترك الاعتبارات ذات الصبغة العامّة للهرمينوطيقا كنظريّة في التأويل وكرؤية فلسفيّة للاهتمام ببعض النماذج العينيّة:

١ ـ هرمينوطيقا «البراكسيس» (الفعل): أي الممارسة الإنسانيّة الواقعيّة والتقاؤها بإتيقا التحرّر المطابقة للمسار الذي ينزع إلى الحريّة انطلاقاً من العبوديّة. إنّ العلاقة الأصليّة بين القول والفعل، الذي هو بمثابة نصّ قابل للتأويل، تدعونا إلى البحث عن معنى الفعل من خلال المجهود المبذول لتحقيق الحريّة.

٢ ـ التحوّل التأويلي لفلسفة الدين: .إنّ النظر في الدّين يمثل رهاناً فلسفياً يحدّد موقفاً تجاه الظاهرة الدينيّة، خاصّيته أنّ ينزع إلى تأويلها كواقعة من وقائع الشعور وإبراز صيرورتها، أي الكشف عن معقوليتها الفلسفيّة البحتة.

٣ ـ تجربة المخيال في مجال الإعلام: وفي إطار الآفاق الفكريّة التي تفضي إليها الممارسة التأويلية، نتعرّض في الأخير إلى تجربة المخيال في مجال الإعلام من خلال حوار بين الفكر التأويلي والفكر ما بعد الحديث بخصوص «حضارة الصورة». وهذا النوع من التأمل يمثّل مهمة عاجلة بالنسبة للفلسفة التأويليّة: يجب أن نتعلّم كيف نقرأ الصور التي تطغى على حياتنا اليوميّة.

- ١ -

هرمينوطيقا الفعل

يتمثّل المسار الخاص بهذه المسألة في الانطلاق من علاقة الهرمينوطيقا بالفعل من حيث إنّها تفضي إلى مقترح يخصّ إتيقا التحرّر (بالمعنى السبينوزي والريكوري للفظة إتيقا étique) التي تعيّن النزعة والمجهود نحو تحقيق ذاتي للذات من خلال فعل يسعى إلى الانتصار على كلّ مقاومة أو ردّ فعل ليضع تدريجياً نفسه بنفسه.

في سياق تعريفه للتأمّل بمنظور تأويلي يجعل من التأمّل مهمّة تعادل بين التجربة العينيّة ووضع الذات المتضمن في «الأنا موجود»، وتتمثّل في التملك الجديد للذات، يقول بول ريكور في كتابه في التأويل: «تكون الفلسفة إتيقيّة بمقدار ما أنّها تؤدي من الاغتراب إلى الحريّة والسعادة»[1].

في مثل هذا السياق، تتجلى الهرمينوطيقا كهرمينوطيقا «البراكسيس». وهي على ما يبدو تستجيب لحاجة تعتري الانسان المعاصر. إذ ليس من باب الصدفة أن تبدو الفلسفة اليوم في العديد من تعابيرها كهرمينوطيقا، حتى في حالة رفضها الاضطلاع بمثل تلك التسمية. إنّ الانسان يعيش أزمة سوء فهم بتعبير شلايرماخر؛ أزمة يبدو من خلالها المعنى موزّعاً بين الماضي والحاضر، بين التقليد والتجديد، ومهدّداً بالاندثار بحكم اندماجه في الامتثاليّة (الميل إلى التقيّد بالأعراف المقرّرة)، وابتذال «العودة الأبديّة للمماثل».

(١) بول ريكور، في التأويل، ص ٥٣.

إنّ الهرمينوطيقا تتضمّن إذن أزمة معنى والعصر التأويلي للعقل يتميّز بالبحث عن المعنى في أزمة المعنى. ومثل هذا المشروع يعيد الاعتبار للفعل الانساني، كما يعيد فهم البشرية من خلال الفعل كفعل إبداعي ومتناهٍ، منفتح على الآخر وعلى العالم، تجتازه اللغة من كلّ جهة.

إن تأكيد العلاقة الأصليّة والأساسيّة بين الفعل والقول هو المكسب الأول لهرمينوطيقا «البراكسيس».

ولا يتمثّل هذا المكسب فقط في اكتشاف أنّ أقوالنا هي ذاتها أفعال، وإنّما في أن أفعالنا يُمكن قراءتها على منوال نصوص يجب تفكيكها وتأويلها.

إنّ اعتبار الفعل بمثابة نصّ يعني أنّنا نجد فيه الخاصيّات المقوّمة للخطاب كظاهرة تحدث في حقل الزمان والذاتيّة المتبادلة. فالفعل الذي يتمتّع بميزة معيّنة ويخضع لقاعدة تقوّمه، يترك أثراً من شأنه أن يطبع إلى حدّ ما سير الأحداث في الزمان، فيتعلّق بنوعيّة الأشياء التي يجب أن تدوّن كنصوص. وللفعل بُعد اجتماعي، فهو يفلت من حوزة فاعله ويؤدي إلى نتائج غير متوقّعة.

فكما أنّه على مستوى الخطاب، هناك مسافة فاصلة بين كلّ من التجربة المعيشة ومقصد المؤلف من ناحية ودلالة النص من ناحية أخرى، فإن الوضع نفسه ينطبق على العلاقة الرابطة بين الفاعل والفعل الذي يندرج في سير الأحداث وفي سياق معيّن.

ثمّ إنّ الفعل مثله مثل النصّ معرّض لتأويلات جديدة: فالتاريخ المنقرض لا يجب اعتباره منتهياً والفعل المختفي لا يزال له مستقبل. إذ إنّ معنى الفعل الإنساني غير مقرّر بصفة نهائيّة. وكما أنّ كلّ نصّ يفرز نصّاً جديداً من خلال العمل التأويلي، فإنّ كلّ فعل يولّد «براكسيس» جديداً.

ويدعو ريكور في هذا السياق إلى مقاومة النزعة نحو اعتبار الماضي من زاوية الغائب والمنقرض وغير القابل للتحوّل. ينبغي تجديد هذا الماضي بالعودة إلى تلك الفترات من الماضي التي لم يتقرّر فيها المستقبل بعد، والتي

كان فيها الماضي فضاءً من التجربة منفتحاً على أفق من الانتظار، وإحياء الامكانيات الكامنة فيها والتي كانت عرضة للإحباط والإتلاف.

وفي إطار هذه الموازاة بين الفعل والنصّ، يُمكننا أن نضيف بأنّ النّص يصبحّ تصوّره كجزء من مجموع نصوص مترابطة؛ وعلى غرار ذلك لا ينبغي أن نبحث عن معنى الفعل خارج الفعل من خلال معرفة مركّبة un savoir superposé، بل يجدر بنا أن نقرأه وأن نؤوّله في سياق نصّه، أي «من خلال المجهود الذي يبذله هذا الفعل لكي يتحقّق كنشاط حرّ وإنساني حقاً في إطار مجتمع من النّاس حيث لا يمثّل الآخر حداً بل شرطاً لتحقيق انسانيّتي»(١).

في هذه النقطة بالذّات، تلتقي هرمينوطيقا «البراكسيس» والتاريخ بإتيقا التحرّر، وهي توافق التوتر الواعي المميّز للمسار الذي يذهب من العبوديّة بمختلف أشكالها إلى حريّة تتحقّق من خلال سعي الإنسان ذاته إليها.

إن الدافع القوي نحو التحقيق الذّاتي الحرّ للذات من حيث إنّه يمنح معنى للحريةّ والتحرّر، إنما يستمدّ جذوره من جوهر «البراكسيس». فالتحرّر في ذاته متعدّد ومختلف الأشكال: فردي وجمعي، اقتصادي وسياسي.. إلخ. ولكن إذا ما اعتبرناه داخل أفق من المعنى يسعى إلى التعميق والتوحيد، فهو يتعلّق ببُعد يصحّ أن نطلق عليه لفظة إتيقا كمركز لهويّتنا ولتلك الذات التي نسعى إلي تحقيقها.

وعلى هذا النحو يمكننا أن نلمح، من خلال المسار المطابق للمجهود نحو التحقيق الذاتي الإتيقي والتحرّري، مساراً آخر يواصله باتجاه الفهم الانطولوجي للذات التي تشكّلنا.

(١) D. Jervolino, In: *Actes du colloque de Cerisy-La Salle*(Août 1988), Paris, Cerf, 1991,p 228.

ـ ٢ ـ

التحوّل التأويلي لفلسفة الدّين

إنّ اهتمام الفلاسفة بالظّاهرة الدينيّة قديم جداً بما أنّ التجربة الدينيّة تمثّل قطاعاً هاماً من التجربة الانسانيّة. إلاّ أنّه ولفترة طويلة جداً، تركّز هذا الاهتمام خاصّةً في إعداد نوعٍ من اللاهوت الفلسفي المتوجّه نحو الموضوع المقصود من قِبَل الشّعور الدينّي أي الإله. وأولويّة هذه المهمّة، بالنسبة لبقيّة المهام التي تندرج في سياق «التفكير في الدين» كمشروع فلسفي، تدعّم «الأطروحة القائلة بالبُنية الانطولوجيّة واللاهوتية للميتافيزيقا الغربية التي كرّست منذ الأصل مجهود الفهم لإعداد معرفة بالموجود من حيث إنّه موجود والبحث عن موجود أسمى.

وكان يجب انتظار مجيء الفلسفة ما بعد الكانطية لكي تظهر المحاولات الأولى لفلسفة دين جديرة بهذا الاسم، أي «محاولات لتفكيك الظاهرة التاريخيّة للديّن كواقعة من وقائع الشعور الإنساني وتتّبع صيرورتها لتحديد معقوليتها الفلسفيّة البحتة»[1].

إنّ «التفكير في الدين» كرهان فلسفي يدعونا إلى اعتماد عمل التفسير وعمل الفهم معاً. هذا التضامن بين التفسير والفهم يمثّل عماد «التحوّل التأويلي لفلسفة الدين».

وأوّل مقترح لفلسفة دين جديرة بهذا الاسم (بالمعنى الحديث للكلمة)

(١) جان غرايش، العصر التأويلي للعقل.

نجده عند شلايرماخر في مقالاته عن الدّين Discours sur la religion، حيث يؤكّد على فكرة «البراعة» التأويليّة، فيقول علي وجه الخصوص بأنّ الدين المعيش ذاته يتطلّب «براعة»، بما أنّ الذات المتديّنة لا تستطيع الاكتفاء بتطبيق آلي للقواعد الدينيّة، بل من المفروض أن تكتشف معنى هذا الذي تؤمن به. والمؤوّل الذي يسعى إلى إفهام العقول المثقفّة تلك الإبداعيّة الخاصة بالشعور الديني الأصيل وجعلها صادقة ومقبولة، ينبغي عليه كذلك أن يكون «ماهراً» في فنّ التأويل.

عموماً إنّ اتّحاد الاشكاليتين: الاشكاليّة التأويليّة (ما معنى أن نفهم؟ فيمَ يتمثّل التأويل؟) والإشكالية المتعلّقة بفلسفة الدّين (جوهر الظاهرة الدينيّة، وضع الذّات المتديّنة)، يُعتبر من المعطيات الأساسية للقرن التاسع عشر الذي شهد «العصر الذهبي» لتلك المادّة التي أصبحت تدعى شرعيّاً منذ هيغل بـ«فلسفة الدّين».

إلاّ أنّ هذا «العصر الذّهبي» سينتهي بظهور العلوم الإنسانيّة الباحثة في الدين، بحيث إنّ فلسفة الدين ستُجبر على حوار ثلاثي لم يسبق له مثيل بين خطاب الإنسان المؤمن عن تجربته الخاصّة، واللاهوتي الذي يحاول أن يثبت الانسجام الدّاخلي لهذا الخطاب من ناحية؛ والمعقولية الخاصة بالعلوم الانسانيّة في هذا المجال من ناحية أخرى.

يمكن القول مع جان غرايش بأنّه «أصبح من الضروري في عصرنا الحاضر (العصر التأويلي للعقل) تحويل البُعد التأويلي الضمني الذي تحمله الانساق الكبرى لفلسفة الدين (التي تمّ اعدادها في «العصر الذهبي» لتلك المادّة) إلى نمط تأويلي علني»[1].

ولكن قبل تحديد المسلك العام لمثل هذا المشروع، يجدر بنا أن نشير بإيجاز إلى أهمّ الأنماط التي طبعت تاريخ فلسفة الدّين منذ قرنين:

---

(١) المرجع نفسه.

١ ـ النمط النظري :

في هذا السيّاق، يحتلّ تفحّص مختلف الأبعاد المقوّمة للظاهرة الدينيّة موضعاً داخل إطار ميتافيزيقي أرحب يمنحنا شبكة القراءة التي تقضي بمعقوليتها الفلسفيّة.

وفي هذا السياق، تطغى المحاولة الساعية إلى بناء مفهوم فلسفي قَبْلي للديّن، للنظر بعد ذلك في كيفيّة تحقّق هذا المفهوم أو عدم تحقّقه في مختلف الأديان التاريخيّة (هيغل).

٢ ـ النمط النقدي :

يستند النمط الثاني إلى بادرة الفكر النقدي في سياق فلسفة الدين. ويتقبّل هذا اللفظ على الأقل دلالتين ينبغي التمييز بينهما : فهو من ناحية يستمد دلالته الإيجابية من المقتضى التأملي إلى حدّ أنّ عبارتي «تأمّل» و«نقد» تبدوان ملتحمتين في ما بينهما وملتحقتين بذات ترنسندنتالية. ففي نظر بول ريكور، لا يمكن للفلسفة التأويليّة أن تتفادى المقتضيات النقديّة الخاصّة بالتأمّل. من هنا تبرز القيمة الكبرى التي ترتديها البادرة النقديّة الكانطية. ولكن هناك علامة أخرى تشي بوجود إشكاليّة تأويليّة كامنة في مشروع فلسفة الدين، وهي أنّ لفظة «نقد» يمكن أن تتّخذ في هذا المجال دلالة سلبيّة متمثّلة في تقويض الموضوع ذاته الذي يدّعيه الشعور الدّيني، بحيث إنّ فهم الدين فهماً فلسفياً يعني ردّ مجموع المنطوقات Les énoncés الدغمائيّة واللاهوتية بواسطة النشاط التأويلي إلى دلالتها الانثروبولوجية. ويُمكن ارجاع هذا النوع من المقاربة إلى مؤلّف فيورباخ Feurbach جوهر المسيحيّة *L'essence du Christianisme*. وفيورباخ يمكن اعتباره في مجال فلسفة الدّين «سيد الارتياب» الأوّل الذي سيجلب لنفسه العديد من الأنصار، كما أنّ نيتشه بالطبع ينتمي إلى سلالة المؤوّلين المقوّضين.

٣ ـ النمط الفينومينولوجي :

وهو النمط الممارس من طرف فان درلوي Van der Leeuw ومرسيا

إلياد Mircea Eliade اللّذين أثرا على بول ريكور في فترة إعداد مؤلفه رمزيّة الشرّ *La symbolique du mal*.

فمن الناحية الميتودولوجيّة، يعوّض مطلب الوصف الفينومينولوجي الاهتمام بالتفسير إنطلاقاً من أسباب بها «يتمثل الوصف في إرجاع الظاهرة إلى موضوعها كما هو مقصود ومعطى في العبادة والإيمان والطقوس والأسطورة»[١]. وبفضل هذه الأولوية الممنوحة للتوجه الغَرَضي وملازمه (الموضوع)، تبدو فينومينولوجيا الدين في صورة فينومينولوجيا «القدسي» la phénoménologie du sacré.

ومن ناحية أخرى، تفترض الفينومينولوجيا أنّ هناك «حقيقة» داخل الرموز الدينيّة، والاهتمام الفينومينولوجي بالحقيقة ينزع إلى استعادة الكمال الدلالي la plénitude signifiante للرموز الكبرى التي تهيكل الشّعور الديني ومجموع أفعاله. وفينومينولوجيا الدّين ـ أخيراً ـ تقوم بإعداد فهم انطولوجي لرموز القدسي وكأنّ الرموز الدّينيّة تمثّل كلام الوجود، أي أنّها تحمل فلسفة للغة تتمثّل مسلّمتها الأساسيّة في معالجة الرمز ككلام للوجود الذي يتجلى من خلاله (الكلام الأصلي للوجود).

وبهذا المعنى، تعلن فينومينولوجيا الدين «أنّ اللّغة التي تحمل الرموز تُخاطب النّاس أكثر مما تُستعمل من طرفهم»[٢].

وبالإضافة إلى أنّها تنقل فلسفة ضمنيّة للّغة، فهي تتبنّى من جديد النمط الأفلاطوني للتذكّر: الفهم يعني التذكّر، تذكّر معنى أصلي (من هنا تتضح العلاقة بين فينومينولوجيا القدسي والانطولوجيا).

بعد هذا العرض لأهم الأنماط التي برزت من خلال تاريخ فلسفة الدين، نطرح الآن السؤال التالي: كيف يمكن لنمطٍ تأويلي أن يتشكّل في هذا المجال بمواجهة الأنماط السابقة والاضطلاع بصعوباتها الخاصّة؟

---

(١) بول ريكور، صراع التأويلات، ص ٣١٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣١٥.

أوّل ما يمكن ملاحظاته (بخصوص النمط النظري) أنّ هيغل، وأكثر من شلايرماخر ذاته، عرف كيف يصيغ المسألة الرئيسيّة للتوسّط التي تلازم الفكر التأويلي، مهما بادر بالتخلّي عن الحلم الهيغلي المتمثّل في توسطٍ كاملٍ بين الماضي والحاضر من خلال الحاضر المطلق للروح. إنّ هيغل هو صاحب الفضل في الاعتراف بوجود دافع نظري un instinct spéculatif ينشط داخل اللغة. يعني ذلك بالنسبة لمجال الدين أنّ التمثّلات الدينيّة تدخل بنا في نظام الفهم، إذ إنّ التّمثل ليس مجرد مهمّة عمياء من بين مهام العقل؛ فهو يدعو إلى التفكير وإلى عمل الفهم الذي يتولّى المفهوم (التّصوّر المجرّد Le concept) إكماله. ولكن هل أنّ مثل هذه العمليّة تحتاج إلزامياً إلى اعتماد فرضيّة معرفة مطلقة (كما هو الحال عند هيغل)؟

يرى بول ريكور أنّه من الضروري إرجاع الجدل النظري إلى حقل الهرمينوطيقا، وإقامة فلسفة للدّين يُمكن تعريفها كهرمينوطيقا الخطابات الدينيّة المُمارسة فعلياً. إنّ العالم الدّيني يمثل «ساحة وغى» un champ de bataille حيث إنّ تأويلات متنافسة بخصوص الوجود تتصارع بدون هوادة في معركة ضارية.

من هنا تتجلّى الحاجة إلى ظهور «تفكير ينطلق من الرمز». ولكن هذا التفكير، رغم ذلك، لا يكتفي بأن يكون مجرّد تأويل للرموز، «فالرمزيّة تمثّل في ذاتها مرعى لمجاوزتها الخاصّة»[1]، وهي تحتاج إلى مجهود المفهوم لكي لا تنغلق في موقف أصولي ودغمائي. وعلى هذا النحو يرتبط الفكر التأويلي بالنمط النظري، فتتجلّى من داخل هذا النمط إمكانية أو حتى ضرورة تحوّل تأويلي للمقاربة النظرية للدين.

وفي حين أنّ الفكر التأويلي ينفتح على المقتضى النظري، فهو يلتقي بالمسألة النقديّة بمختلف أشكالها: في البداية في صورة مقتضيات خاصة

(١) المرجع نفسه، ص ٢٨٩.

بالتأمل، وهذه المسألة تجد صياغتها الأكثر عموماً في السؤال التالي: «لِمَ ينبغي على التأمّل أن يصبح تأويلاً؟»[1]. وهذا السّؤال سيؤدي إلى أطروحة سلبيّة من شأنها أن تهيء أرضيّة التّحول: «إنّ التأمّل ليس حدساً»[2].

إلاّ أنّ المقتضيات النقديّة التي يتضمّنها فعل التأمّل لا تردّ إلى البُعد المتعلّق بنقد المعرفة: «إنّ التأمّل لا يمثّل تبريراً للعلم وللواجب بقدر ما هو استرداد لمجهودنا من أجل الوجود ووضع الذات من خلال كثافة آثارها»[3].

ومن ذلك يتبيّن لنا الدافع الحقيقي لانفتاح التأمّل على المسألة التأويليّة: «ينبغي على التأمّل أن يصبح تأويلاً لأنّني لا أستطيع إدراك فعل الوجود خارج العلامات المتناثرة في العالم»[4].

وهذا الاعتبار العام يوفّر القاعدة لتحديد البُعد النقدي للنمط التأويلي لفلسفة الدين. يعني ذلك، بتعبير سلبي، أنّ هذا البُعد لا يمكن إرجاعه إلى مجرّد ابستمولوجيا العلوم الإنسانيّة المتعلّقة بالدين؛ وبتعبير إيجابي، إنّ الهرمينوطيقا «تتولى مهمّة إدماج، في صميم مشروعها، نتائج ومسلمات كلّ العلوم التي تحاول تفكيك علامات الانسان وتأويلها»[5].

أمّا بخصوص التعريف الثاني للفظة «النقد» كما أشرنا إليه سالفاً، فإنّ الفلسفة التأويليّة تلتقي بـ «معلّمي الارتياب» الذين يبيّنون استحالة تشكيل نظرية عامة للتأويل بسبب صراع التأويلات؛ فيدعمون بذلك اعتقاد بول ريكور في ما يتعلّق بصعوبة قيام نظريّة عامّة للرمزيّة الدينيّة بسبب «الكثافة والمحايثة الثقافية وتبعية الرمز تجاه عملية تفكيك إشكاليّة»[6]. إنّ اللغة الدينيّة تشكل لغة

---

(١) المرجع نفسه، ص ٣٢٢.

(٢) الموضع نفسه.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٤.

(٤) المرجع نفسه، ص ٣٢٥.

(٥) الموضع نفسه.

(٦) المرجع نفسه، ص ٣١٣.

رمزيّة (حتى في أشكالها البسيطة والقديمة)، وهي بذلك تدعو إلى التفكير ولكنّها تفتح مساراً تأويلياً لا حدّ له.

أمّا بالنسبة للنمط الثالث، فإنّ الانفتاح على البُعد الفينومينولوجي يرتبط، بمعنى معيّن، بالبادرة النقديّة بمقدار ما أنّ «الفينومينولوجيا تظلّ فلسفة تأمّلية»[1]. إلاّ أنّ الفينومينولوجيا تحمل مسلّمات تأويليّة كامنة، كما أنّ لها فضلاً على الهرمينوطيقا بحكم اضطلاعها بالمسلمة التالية: إنّ الرموز ليست وحدات بسيطة وجوهرية (مونادات)، بل يوضّح بعضها بعضاً، وهي تشكّل عالماً يصحّ توضيح تماسكه الداخلي. إلاّ أنّ الهرمينوطيقا تدعو إلى تجاوز الوصف الخارجي الخالص والمقارن لعالم الرموز.

---

(١) بول ريكور، من النص إلى الفعل، ص ٢٦.

- ٣ -

الفلسفة التأويليّة وتجربة المخيال في مجال الإعلام

في إطار الآفاق الفكريّة التي تفضي إليها الممارسة التأويليّة نتطرق في النهاية إلى تجربة المخيال في مجال الإعلام من خلال حوار يقيمه الفكر التأويلي مع الفكر ما بعد الحديث La pensée post-moderne بخصوص «حضارة الصورة».

إنّ التفكير في المخيال المعاصر المتعلّق بمجال «الميدياتيك»(الإعلام) يمثّل مهمّة عاجلة بالنسبة للهرمينوطيقا حتّى نتعلّم كيف نقرأ الصور التي تطغى على حياتنا اليوميّة.

ونبدأ بابراز مميزات الفكر ما بعد الحديث:

إنّ استعمالات هذا اللفظ متعدّدة وغامضة، ولكن يمكننا أن نتبيّن بعض السمات المشتركة، وهي: ١ - رفض الذات الكلّية كمركز وحيد للمعنى، ٢ - رفض التاريخ كحركة متدرّجة من بداية إلى نهاية، ٣ - رفض الأنظمة الكبرى والكلّية التي تنشد «توحيد» التعدد في المعنى داخل مشروع شامل (مثل المسيحيّة والماركسية)، ٤ - رفض الثنائيّة الحداثوية بين «الثقافة العالية» الخاصة بالنخبة و«الثقافة الشعبية» المتوجّهة إلى عامة النّاس (من بين المفكّرين في هذا المجال: دريدا Jacques Derrida، وليوتار Jean-François Lyotard).

ما هو مآل فكرة مخيلة منتجة في مثل هذا المناخ من التفكير؟ يقف الفكر ما بعد الحديث موقف الارتياب من مفهوم التخيّل باعتباره مفهوماً أنسياً humaniste أشاعته الحركات الحديثة للرومانطيقية والوجوديّة. فمفهوم التخيّل، مثله مثل مفهوم الإنسان، يبدو في نظر الفكر ما بعد الحديث غارقاً في الذّاتيّة والمثالية، وينبغي بالتّالي تعويضه بمفهوم أكثر منه حياداً: مفهوم المخيال Le concept d'imaginaire. إذ إنّه «لا يمثّل ابداعاً للذات الانسانيّة بقدر ما هو مفعول لتلاعب مجهول من الدلائل بدون مركز ولا ذات»[(١)].

ففي الثقافة المعاصرة، كما يلاحظ دريدا، «لم تعد المخيّلة قدرة تمتلكها ذاتٌ مستقلة بل أصبحت بمثابة «بطاقة بريديّة» شاردة، متنقلة داخل نظام من المواصلات خال من المرسِلين والمرسَل إليهم»[(٢)]. ويعود هذا التّحول على وجه الخصوص إلى ظهور التكنولوجيات الجديدة للاتصال. فمنذ حدوث التضخم الهائل في عدد الصور المتولّدة عن وسائل الاتصال الإلكترونيّة (تلفزيون. فيديو، سينما، حاسوب..)، يبدو أنّنا أصبحنا نعيش في حضارة تمنح المحاكاة أهميّة أكبر مّما تمنحه للأصل؛ إذ إنّ الخيال يبدو سابقاً على الواقع، بمقدار ما أنّ إدراكنا للعالم أصبح مشروطاً بتمثّلات مسجّلة إلكترونياً؛ أي أنّ العالم لم يعد ما هو موجود، بل ما يُعاد انتاجه بواسطة صور منقولة ميكانيكياً.

ويعتبر الفكر ما بعد الحديث أزمة أصالة الصورة هذه كحجّة إضافيّة للتأكيد على اختفاء مفهوم الأصل مهما كان: سواء مثّل هذا الأصل شيئاً خارجياً (خلق إلهي ـ مثال أفلاطوني) بالنسبة للذات الإنسانيّة أو كان شعوراً منتجاً وُضع في داخل هذه الذّات (كانط ـ سارتر ـ المثاليون والوجوديون). في كلّ هذه الحالات، يبدو التخيّل في علاقة حميمية بذات أصلية، إلٰهية كانت أو انسانيّة.

---

(١) R. Kearney, In *Actes du colloque de Cerisy-La salle* (Août 1988), op. cit., p. 358.

(٢) الموضع نفسه.

فاللغة لم تعد تمثل مصدراً خارجياً للمعنى، ولم يعد هناك مدلول «ترنسندنتالي» نستطيع أن نعيّنه من خلال ألفاظ مثل «حقيقة»، «واقع» أو «ذاتيّة». وبالتالي، فإنّ التخيّل، بفقدانه لكلّ مرجعيّة باتجاه مصدر يُعبّر عنه أو يعكسه، يُعتبر مفرَّغاً من المعنى: «فهو لا يتمكّن من إثبات ذاته كمحاكاة لذاته، وهذا الاثبات هو نفي لذاته، أكذوبة واعية بذاتها كأكذوبة»[1].

نستخلص ممّا سبق أنّ الفكر ما بعد الحديث المتعلّق بالمخيّال يؤدي إلى عودة نمط المحاكاة لا في شكل استردادي بل في شكل قلب ساخر: فالمحاكاة في هذا السّياق لا تحاكي حقيقة سابقة الوجود، بل محاكاة أخرى تحاكي بدورها محاكاة وهكذا دواليك. وهي على هذا النحو تهزأ بفكرة مصدر أوّلي وعالم سابق للمحاكاة. فيُلغى بذلك كلّ مشروع يخصّ الحقيقة بزوال التمييز بين ما هو حقيقي وما هو خادع، بين ما هو واقعي وما هو خيالي، إلى حدّ أنّ الواحد لا يمثّل غير محاكاة مكرّرة للآخر. ويزول مفهوم التخيّل بزوال مفهوم الانسان ذاته (الذي أعلن عنه فوكو من بين مفكّرين آخرين).

والآن ما هو الموقف الذي يمكننا اتخاذه بإزاء مفهوم التخيّل الذي أصبح يُمثّل تناقضاً في ذاته، إذا ما استندنا إلى الهرمينوطيقا وسعينا إلى تجاوز العدمية المتضمّنة في الفكر ما بعد الحديث؟

إنّ المخيال الذي يطغى على عصرنا الحاضر يحتاج إلى تفكيك حتى نقي أنفسنا من مفعول التخدير الذي يحدثه الطابع المثير والكاذب للمخيال الإعلامي؛ أي ينبغي أن نتعلّم كيف نؤوّل هذا المخيال بصفة نقديّة للكشف عن الاهتمامات التي تحرّك المنتجين الذين يبثّون الصور والمشاهدين الذين يتقبّلونها. فهل نحن في مواجهة اهتمامات باتجاه التحرير أم الهيمنة؟ باتجاه التحريف الايديولوجي والاعلاناتي أم من أجل اتّصال حواري حقاً؟

ما الذي يجعل مشهداً متلفزاً لطفل جائع قادراً على إثارة احساس سادي أو مطلب عدل لدى المتفرج؟

---

(١) الموضع نفسه.

إنّ وجه الآخر يرسل إلينا صورة تتعلّق بحقيقة أخلاقيّة متمثّلة في مطلب الاعتراف به كشخص متفرد. إلاّ أنّ الاستجابة للغير تتعرض للاستعمال الرامي إلى غايات لاأخلاقيّة في غياب مسار نقدي متيقّظ باستمرار.

وهذا المسار النقدي الذي تتوقف عليه مواجهة علامات الأزمة المعاصرة يمنح المخيّلة التأويليّة بُعداً تاريخياً أساسياً. والمقصود بذلك أن تلك المخيلة قادرة على سرد تاريخها الخاص وعلى تذكّر منشئها الخاص؛ فتستعيد بذلك شجاعتها الكفيلة بالكشف عن وسائل بقائها في صميم الأزمة الحالية. فعندما تتسلّح المخيّلة بمثل تلك الذاكرة التاريخيّة، تصبح قادرة على إنتاج المستقبل (تستعيد قدرتها الانتاجية المتمثّلة في تغيير العالم). نستخلص من ذلك أنّ التكنولوجيات الجديدة للاتصال التي تحكم أكثر فأكثر المخيال المعاصر، لا تُكرّس بالضرورة لمهانة البشريّة وتقهقرها؛ فهي قادرة كذلك على أن تقدّم وسائل بثّ المعرفة إلى الملايين من الأشخاص، فتحدث بذلك اتصـالاً وتواصلاً بين شعوب وثقافات مختلفة.

والمخيّلة التأويليّة تاريخيّة بمعنى ثانٍ، بحكم قدرتها على تصوّر النحو الذي ستصبح عليه الأشياء بعد انقشاع الأزمة الحالية. إنّ معرفة الحاضر تقتضي تخيّل ما هو سابق وما هو لاحق. والتخلّي عن تلك المقدرة الخياليّة، التي تنفذ إلى ما قبل الحاضر أو إلى ما بعده قصد الكشف عن أبعاد أكثر عمقاً وعن معانٍ خفيّة تمّ كبحها، يعود إلى قبول عدمية جديدة تنكر كل هرمينوطيقا ساعية إلى التعميق والتغيير، عدمية تتّسم بنسيان تاريخيّة بإرجاعها إلى لحظات متقطّعة instants discontinus.

وأخيراً، لئن يلتقي الفكر التأويلي مع الفكر ما بعد الحديث بخصوص تقويض الهوية الجوهريّة، فإنّه يمتنع عن إثبات اختفاء الهويّة، بل يؤكّد على الهويّة التاريخيّة للتفرد l'ipséité الذي يمكن أن يتضمّن التغيّر من خلال انسجام تاريخه الخاص. وهكذا تقف المخيّلة، كما تتصوّرها الهرمينوطيقا، ضدّ الفكر ما بعد الحديث ورفضه الاحتفاظ بالذاكرة والأمل في زمن مغاير وهويّة متجدّدة في إطار تاريخ غير متناهٍ.

خاتمة

إنّ إشكاليّة التأويل قد قادتنا إلى تحقيق فلسفي يخصّ التحوّل الضخم الذي خضع له «العقل التأويلي» قبل أن يتمّ الإقرار بمشروعيّة هذا المفهوم، فيحتلّ مكانة هامّة ويشكّل مهمّة لا حصر لها داخل الفضاء الفلسفي المميّز لعصرنا الحاضر. وقد جرى التفطّن إلى الموضع الإشكالي للتأويل منذ القديم كما يبدو ذلك عند أفلاطون من خلال الصورة التي رسمها للمؤوّل، صورة يبرز من خلالها نظرته إلى «الهرمينيا» المتعارضة مع «اللّوغوس» الديالكتيكي وصرامته.

وقد أدّى بنا هذا التحقيق إلى تناول المحاور الأساسية التّالية:

١ ـ دراسة بعض المراحل الهامّة في تاريخ العقل التأويلي والإحراجات التي طبعت هذا التاريخ (منذ قرنين):

واعترضتنا من خلال هذه الدراسة أسماء شهيرة: هوسرل ـ هيدغر ـ نابير ـ شلايرماخر ـ ديلثي ـ غدامر ـ ريكور.

وهؤلاء الفلاسفة تعبّر نظرياتهم ومواقفهم عن تحوّلات «العقل التأويلي» على نحو جعل التأويل يندرج في الأبعاد الأساسيّة للفلسفة المعاصرة، منذ المشروع الأول لهرمينوطيقا ذات طموح فلسفي برز في خطوطه الرئيسية عند شلايرماخر.

٢ ـ الهرمينوطيقا والابستمولوجيا:

أحالنا هذا الجزء على وجه الخصوص إلى مواجهة ضروريّة بين

الهرمينوطيقا والعلوم الإنسانية باعتبار أنّ العلوم الإنسانيّة تعالج قضيّة المعنى، ومن ذلك إلى الحوار القائم رغم صعوباته بين الفلسفة والعلوم الإنسانيّة في إطار تصوّر جدلي للعلاقة التي تربط بين التفسير والفهم.

وانطلاقاً من هذا الطرح العام مررنا إلى مسألة المعنى والتأويل في مجال التحليل النفسي، أي تفكيك الرموز في إطار يؤكّد على أهميّة الرجوع إلى البُعد المزدوج للّاشعور وللمَرَضي بالنسبة لكلّ محاولة انثروبولوجيّة، والانعكاسات الفلسفيّة لذلك بالنسبة للعقل والحقيقة والذات.

وهذا المثال، إلى جانب أمثلة أخرى ممكنة، يبيّن أنّ الفلسفة التأويليّة لا تنحصر في برج عاجي كنظريّة في التأويل محدَّدة لقواعد عامّة من شأنها أن تجد تطبيقاً في حقول مختلفة تمارس فنّ التأويل، بل إنّها تنشط وتجدّد نشاطها في مجالات جديدة تعمل خاصة على الاستفادة منها.

٣ ـ الممارسة التأويليّة، بما هي استكشافٌ لبعض ميادين تدخّلها أي بعض المجالات التي تبرز نشاطها. وهذه المجالات هي:

ـ هرمينوطيقا الفعل:

من فوائد الهرمينوطيقا الفلسفيّة أنّها تؤكّد على العلاقة الأصليّة والأساسيّة بين الفعل والقول. فأفعالنا يمكن أن تُقرأ مثل نصوص ينبغي فكّها وتأويلها. وتعرّضنا في هذا السياق لالتقاء هرمينوطيقا «البراكسيس» الموافقة للمسار الذي ينزع إلى الحرية انطلاقاً من العبوديّة بإتيقا التحرّر؛ بمعنى أنّه يجب البحث عن معنى الفعل من خلال المجهود المبذول لتحقيق الحرية.

ـ التحول التأويلي لفلسفة الدين:

إنّ «التفكير في الدين» يمثّل رهاناً فلسفياً يؤدي إلى اتخاذ موقف تجاه الظاهرة الدينيّة يقترن فيه عمل التفسير بعمل الفهم، وإلى تأويل الظاهرة التاريخيّة للدين على أنّها واقعة من وقائع الشعور الإنساني وإبراز صيرورتها لأجل تحديد معقوليتها الفلسفيّة البحتة.

ـ تجربة المخيال في مجال الإعلام:

في اطار الآفاق الفكريّة التي تفضي إليها الممارسة التأويليّة، تعرّضنا لتجربة المخيال في مجال الإعلام من خلال حوار بين الفكر التأويلي والفكر ما بعد الحديث بخصوص «حضارة الصورة»، بما أنّ التفكير في تجربة المخيال الخاصّة بمجال «الميدياتيك» يمثّل مهمّة عاجلة بالنسبة للفلسفة التأويلية حتى نتعلّم كيف نقرأ الصور التي تطغى على حياتنا اليوميّة.

المراجع باللغة الفرنسية

Aristote, *La métaphysique*. Paris, Vrin, 1984.

———, *Traité de l'interprétation. Organon II.* Paris, Vrin, 1946.

L. Brunschvicg, *Introduction à la vie de l'esprit.* Paris, Alcan, 1900.

M. Dilthey, *Le monde de l'esprit* (Tome I). Paris, Aubier, 1947.

S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*. Paris, Payot, 1973.

H. Gadamer, *Vérité et Méthode*. Paris, Seuil, 1965.

J. Greisch, *L'age herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985.

J. Habermas, *Connaissance et intérêt*. Paris, Gallimard, 1979.

M. Heidegger, *L'être et le temps*. Tübingen, Niemeyer, 1963.

E. Husserl, *Méditations cartésiennes*. Paris, Vrin, 1953.

———, *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris, Gallimard, 1950.

———, *Recherches logiques*. Paris, P.U.F., 1969. (Tome II. Première partie).

———, *L'idée de la phénoménologie*. Paris, Gallimard, 1985.

E. Jones, *La vie et l'œuvre de Freud*. Paris. P.U.F., 1972.

A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris. P.U.F., 1968.

K. Marx, *Manuscrits de 1844*. Paris, Editions Sociales, 1972.

K. Marx, F. Engels, *L'idéologie allemande*. Paris, Editions Sociales, 1970.

M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*. Paris, P.U.F., 1942.

———, *Signes*. Paris, Gallimard, 1960.

J. Nabert, *Eléments pour une éthique*. Paris, Aubier, 1943.

F. Nietzsche, *Fragments posthumes*. Paris, Gallimard, 1976.

Platon. *Ion, (Œuvres complètes)*,Paris, Gallimard, 1966

P. Ricœur, «La symbolique du mal», *In: la philosophie de la volonté* (Tome II). Paris, Aubier, 1960.

———, *Histoire et vérité.* Paris, Seuil, 1964.

———, *De l'interprétation-Essai sur Freud.* Paris, Seuil, 1965.

———, *Le conflit des interprétations, Essais d'herméneutique.* Paris, Seuil, 1969.

———, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique* (II). Paris, Seuil, 1986.

———, «Les métamorphoses de la raison herméneutique». *In: Actes du colloque de Cerisy-La Salle* (1988). Paris, Cerf, 1991.

F. De Schleirmacher, *Herméneutique.* Paris, Cerf, 1987.

A. De Waelhens, *Existence et signification.* Paris, Nauwelaerts, 1958.

———, *La psychose.* Louvain / Paris, Nauwelaerts, 1972.

الفهـرس



مؤلفات سيغموند فرويد

المدخل إلى التحليل النفسي (٣ أجزاء)

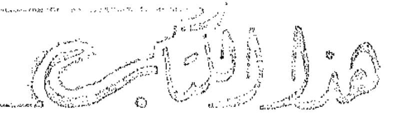
- مدخل إلى التحليل النفسي (طبعة ثالثة)
- نظرية الأحلام (طبعة ثالثة)
- النظرية العامة للأمراض العصابية (طبعة ثانية)

□□□

- محاضرات جديدة في التحليل النفسي (طبعة ثالثة)
- مختصر التحليل النفسي (طبعة ثانية)
- خمسة دروس في التحليل النفسي (طبعة ثالثة)
- ثلاثة مباحث في نظرية الجنس (طبعة ثالثة)
- الحلم وتأويله (طبعة خامسة)
- الحياة الجنسية (طبعة ثانية)
- الهذيان والأحلام في الفن (طبعة ثالثة)
- التحليل النفسي للهستيريا حالة دورا (طبعة ثانية)
- التحليل النفسي للعصاب الوسواسي رجل الجرذان
- التحليل النفسي لرهاب الأطفال هانز الصغير
- الطوطم والحرام (طبعة ثانية)
- قلق في الحضارة (طبعة رابعة)
- أفكار لأزمنة الحرب والموت (طبعة ثالثة)
- موسى والتوحيد (طبعة رابعة)

مطبعة دار الكتب ـ ساحة رياض الصلح ـ بناية العازارية ـ ٢٩-٦٤٥ (٠١) ـ ٢٧٤٣٣٢ (٠٢)

١٠٠٠/٩٨/١٢٥٢



الفلسفة والتأويل

□ العقل التأويلي عرفته البشرية منذ غابر العصور، وقد شهد تحوّلات ضخمة عبر التاريخ، لكنه لم يبدأ بوعي رهانه الفلسفي إلاّ منذ منتصف القرن الثامن عشر حيث ٱستخدم فن التأويل، أو الهيرمينوطيقا، كمنهج لتفسير النصوص الدينية، وكنمط للنظر العقلي في مجال تفكيك الرموز، وأخيراً كنوعٍ من الفلسفة تنطلق من نظرة خاصة إلى الوجود والشعور أو العقل.

□ تدرس مؤلِّفة هذا الكتاب بعض المراحل الهامة في تاريخ العقل التأويلي من خلال دراسة أعمال شهيرة ارتبطت أسماء أصحابها بالهيرمينوطيقا، كهوسرل وهيدغر ونابير وديلثي وشلايرماخر... كما تقيم مواجهة ضرورية بين الهيرمينوطيقا وبقية العلوم الإنسانية، ولا سيما علم النفس والتحليل النفسي.

□ كما تستكشف بعض ميادين تدخل الفلسفة التأويلية والمجالات التي تبرز نشاطها، كهيرمينوطيقا الفعل، وتأويل الظاهرة التاريخية للدين، وتتعرض أخيراً لتجربة المخيال في مجال الإعلام من خلال حوار بين الفكر التأويلي والفكر ما بعد الحديث بخصوص حضارة «الصورة» التي باتت تُعتبر لغة العصر بلا منازع.

دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت